

مركز دراسات الوحدة العربية

سلسلة كتب المستقبل العربي (٧٣)

بين السلفية وإرهاب التكفير
أفكار في التفسير

أحمد زغلول شلاطة
عبد الإله بلقزيز
عبد الحق دحمان
عمرو حمزاوي
فواز جرجس
محمد الهزاط
محمود أحمد عبد الله
هاني نسيرة

هذا الكتاب

ليست الحالة السلفية أو السلفية التكفيرية ظاهرة جديدة في الوطن العربي. لكن تمددها واتخاذها منحىً إرهابياً على هذا النحو الذي شهدناه في العقد الأخير، أي بعد الغزو الأمريكي للعراق، ثم بعد موجة انتفاضات «الربيع العربي» وما أحدثته من تداعيات وانهيارات في غير بلد عربي، أعطى الحالة التكفيرية بعداً آخر. فقد أدى انهيار الدولة في العراق عقب الغزو الأمريكي عام ٢٠٠٣، إلى توافر أرض حاضنة لسلفية جهادية ساعدت ظروف الغزو وتداعياته على بلورة أجندة لدى جيلٍ جديدٍ من أتباع تلك السلفية مختلفٍ عن سابقيه لجهة تحديد الأولويات وتوجيه الحزام نحو جماعات داخل المجتمع العربي بدلاً من توجيهه نحو رأس «الكفر» العالمي بالولايات المتحدة.

ثم جاءت انتفاضات الربيع العربي الذي استطاعت بعض البلدان التي اجتاحها الحفاظ على وحدتها ومركزية دولتها، كما هي الحال في تونس ومصر، في حين شهد بعضها الآخر تقلصاً لوحدة الدولة ومركزيتها وفقدان سلطتها في مساحات واسعة من التراب الوطني. وهذا ما حصل في سورية وليبيا واليمن على الأقل. وهكذا دخل الوطن العربي مع هذا التضخم لدور السلفية التكفيرية ونفوذها في مرحلة تاريخية جديدة تلاشت معها كل أو معظم الشعارات والهموم العامة التي سادت مرحلة سيادة الدولة الوطنية المركزية في معظم الأقطار العربية.

يضم هذا الكتاب ثمانية فصول في الفكر السلفي وفي الإرهاب التكفيري، وهي في معظمها دراسات سبق أن نشرت في مجلة «المستقبل العربي»، وهي يعاد نشرها في هذا الكتاب نظراً إلى أهميتها، سواء في الوقائع التي تقدمها أم في التحليل أم في الرؤى البديلة لمواجهة الحالة التكفيرية وما انبثق عنها من إرهاب وتدمير.

مركز دراسات الوحدة العربية

بناية «بيت النهضة»، شارع البصرة، ص.ب: ٦٠٠١ - ١١٣
الحمراء - بيروت ٢٠٣٤ ٢٤٠٧ - لبنان
تلفون: ٧٥٠٠٨٤ - ٧٥٠٠٨٥ - ٧٥٠٠٨٦ - ٧٥٠٠٨٧ (٩٦١١+)
برقياً: «مرعربي» - بيروت
فاكس: ٧٥٠٠٨٨ (٩٦١١+)
e-mail: info@caus.org.lb
Web site: http://www.caus.org.lb

الثمن: ٦ دولارات
أو ما يعادلها



بين السلفية وإرهاب التكفير
أفكار في التفسير





سلسلة كتب المستقبل العربي (٧٣)

بين السلفية وإرهاب التكفير
أفكار في التفسير

أحمد زغلول شلاطة
عبد الإله بلقزيز
عبد الحق دحمان
عمرو حمزاوي
فواز جرجس
محمد الهزاط
محمود أحمد عبد الله
هاني نسيرة

الفهرسة أثناء النشر - إعداد مركز دراسات الوحدة العربية

بين السلفية وإرهاب التكفير: أفكار في التفسير/أحمد زغلول شلاطة... [وآخ.].

١٢٨ ص. (سلسلة كتب المستقبل العربي؛ ٧٣)

يشتمل على فهرس.

ISBN 978-9953-82-764-3

١. السلفية. ٢. الحركات السلفية. ٣. الدولة الإسلامية في العراق والشام (داعش).

٤ ـ التكفير. أ. شلاطة، أحمد زغلول. ب. السلسلة.

324.2561

العنوان بالإنكليزية

Between Salafism and Terrorism of Takfir
Ideas for Explanation

By Group of authors

الآراء الواردة في هذا الكتاب لا تعبّر بالضرورة
عن اتجاهات يتبناها مركز دراسات الوحدة العربية

مركز دراسات الوحدة العربية

بناية «بيت النهضة»، شارع البصرة، ص.ب: ٦٠٠١ ـ ١١٣

الحمراء ـ بيروت ٢٠٣٤ ٢٤٠٧ ـ لبنان

تلفون: ٧٥٠٠٨٤ ـ ٧٥٠٠٨٥ ـ ٧٥٠٠٨٦ ـ ٧٥٠٠٨٧ (٩٦١١+)

برقياً: «مرعربي» ـ بيروت

فاكس: ٧٥٠٠٨٨ (٩٦١١+)

email: info@caus.org.lb

يمكنكم شراء كتب المركز عبر موقعنا الإلكتروني

http://www.caus.org.lb

الطبعة الأولى

بيروت، أيار/مايو ٢٠١٦

المحتويات

مقدمة

ليست الحالة السلفية أو السلفية التكفيرية ظاهرة جديدة في الوطن العربي. لكن تمددها واتخاذها منحىً إرهابياً على هذا النحو الذي شهدناه في العقد الأخير، أي بعد الغزو الأمريكي للعراق، ثم بعد موجة انتفاضات «الربيع العربي» وما أحدثته من تداعيات وانهيارات في غير بلد عربي، أعطى الحالة التكفيرية بعداً آخر. فقد أدى انهيار الدولة في العراق عقب الغزو الأمريكي عام ٢٠٠٣، إلى توافر أرض حاضنة لسلفية جهادية ساعدت ظروف الغزو وتداعياته على بلورة أجندة لدى جيلٍ جديدٍ من أتباع تلك السلفية مختلفٍ عن سابقيه لجهة تحديد الأولويات وتوجيه الحزام نحو جماعات داخل المجتمع العربي بدلاً من توجيهه نحو رأس «الكفر» العالمي المتمثل بالولايات المتحدة.

ثم جاءت انتفاضات الربيع العربي الذي استطاعت بعض البلدان التي اجتاحها الحفاظ على وحدتها ومركزية دولتها، كما هي الحال في تونس ومصر، في حين شهد بعضها الآخر تقلصاً لوحدة الدولة ومركزيتها وفقدان سلطتها في مساحات واسعة من التراب الوطني. وهذا ما حصل في سورية وليبيا واليمن على الأقل. وهكذا دخل الوطن العربي مع هذا التضخم لدور السلفية التكفيرية ونفوذها في مرحلة تاريخية جديدة تلاشت معها كل أو معظم الشعارات والهموم العامة التي سادت مرحلة سيادة الدولة الوطنية المركزية في معظم الأقطار العربية، وبرزت في المقابل تناقضات واصطفافات وأولويات أخرى سواء لدى السلطات السائدة عربياً أم لدى الشارع العربي نفسه.

يضم هذا الكتاب ثمانية فصول في الفكر السلفي وفي الإرهاب التكفيري، وهي في معظمها دراسات سبق أن نشرت في مجلة المستقبل العربي، وهي يعاد نشرها في هذا الكتاب نظراً إلى أهميتها، سواء في الوقائع التي تقدمها أم في التحليل أم في الرؤى البديلة لمواجهة الحالة التكفيرية وما انبثق عنها من إرهاب وتدمير في عدد من المجتمعات العربية.

يقدم الفصل الأول، للباحث فواز جرجس، قراءة تأريخية تحليلية لنشوء تنظيم الدولة الإسلامية في العراق والشام ـ داعش، ويحاول تفسير الظروف العربية والإقليمية والدولية التي ساعدت على

صعود هذا التنظيم والمكانة الاستراتيجية التي أصبح يحتلها. كما تلقي الدراسة الضوء على الخلفية الاجتماعية لعناصر داعش وانعكاسها على سلوكه العام وممارساته.

ويحلل الفصل الثاني، للباحث محمد الهزاط، تداعيات إرهاب تنظيم داعش على الدولة الوطنية في الوطن العربي. وهو يتناول التغيرات الكبرى التي استجدت على نمط تفكير وأهداف الجيل الجديد من الحركات الإرهابية، والتي تفرض تهديدات وجودية على أمن الدولة الوطنية واستقرارها.

ويتناول الفصل الثالث، للباحث محمود أحمد عبد الله، مسألة الإرهاب من زاوية ثقافية، فيعالج الجذور الثقافية للممارسات الإرهابية في الوطن العربي، ويتوصل إلى استنتاجات تتعلق بالعوامل التي تدفع كثيرين من الشبان العرب إلى الانخراط في مثل هذه التنظيمات.

أما الفصل الرابع، للباحث هاني نسيرة، فيلقي الضوء على علاقة السلفية الجهادية بالتراث الفقهي في الإسلام. وهو يحاجج في أن هذه الحركات ادعت خطأً استنادها إلى فتاوى ابن تيمية في قضايا الحاكمية لكي تجعل من الإمامة أصلاً ومن الجهاد قتالاً من أجل الإمامة.

ويناقش الفصل الخامس، للباحث عمرو حمزاوي، أفكاراً لمواجهة التهديدات التي تمارسها التنظيمات الإرهابية على المجتمعات العربية وعلى الدولة الوطنية ومؤسساتها المختلفة. ويجادل الفصل في أن المواجهة الأمنية لن تنجح في كبح جماح داعش وأخواتها، داعياً إلى تحصين الداخل عبر التأسيس لدولة القانون والعدالة والتنمية.

ويعالج الفصل السادس، للباحث أحمد زغلول شلّاطة، السلفية السياسية الحديثة ممثلة بتنظيم الدعوة السلفية السكندرية في مصر، فيتناول الفصل ظروف نشأة تلك الحركة وشبكة العلاقات بين الاتجاهات السلفية، وأبرز المحطات التي مر بها هذا التنظيم. كما يتناول الفصل المواقف الفعلية للدعوة السلفية وتصوراتها.

ويعرض الفصل السابع، للباحث عبد الحق دحمان، للتطورات التي عرفتها التجربة السلفية في بلدان الخليج العربي، وبخاصة في السعودية، في ضوء المنحى الجديد الذي اتخذته الحركات السلفية في مصر تجاه العمل السياسي وتجاه التظاهرات والخروج على الحاكم. ويرصد الكتاب السجالات الفكرية والاختلاف في وجهات النظر داخل الحركة السلفية الواحدة أحياناً.

وأخيراً يقدم عبد الإله بلقزيز في الفصل الثامن خلاصة تفكيرية لسبل بلورة استراتيجية ثقافية لمواجهة الحالة التكفيرية، مستنداً إلى تحليل الميراث الثقافي التكفيري سواء في تاريخ الإسلام أم في الواقع الاجتماعي والسياسي والاقتصادي في المجتمع العربي. ويبني بلقزيز استراتيجيته هذه أولاً على برنامج عمل يقوم على ترسيخ قيم العقل والتسامح والاجتهاد وروح التجديد، وقيم السلم والحوار والانفتاح على الغير وعلى نبذ التعصب. وثانياً على وسائل عمل متعددة، تعليمية وتربوية وثقافية وإعلامية تتضافر جميعها للنهوض في إطار خطة عمل مدروسة تشارك فيها الدولة إلى جانب المجتمع المدني.

مركز دراسات الوحدة العربية

الفصل الأول

في «جُحر الأرنب»: بحثاً عن تاريخ «داعش»[*]

فواز جرجس[**]

بعد صعود «داعش» السريع والمكاسب الكبيرة التي حققها على الأرض، يتولى هذا التنظيم الآن، وبحكم الواقع، القيادة العملانية للحركة الجهادية العالمية، يخلف في ذلك «القاعدة» التي كانت هاجمت أراضي الولايات المتحدة الأمريكية في أيلول/سبتمبر ٢٠٠١. وفي زمن كتابة هذه الكلمات، يسيطر «داعش» على مساحات كبيرة من أراضي العراق وسورية، تعادل مساحة المملكة المتحدة، ويقطن فيها ما بين ستة وتسعة ملايين ساكن. وهو يدير، إلى ذلك، جيشاً يضم أكثر من ثلاثين ألف مقاتل، يتكون في جزء منه من جنود محليين سابقين ومن منتسبين أجانب.

أدّت انتفاضة «داعش» في سورية والعراق سنتي ٢٠١٣ و٢٠١٤ إلى حراك مباشر عنيف للقوى الإقليمية والدولية. فبالرغم من تدريب قوات الأمن العراقية على يد الولايات المتحدة وتكلفة تجهيزها التي بلغت ما بين ٨ مليارات و١٢ مليار دولار أمريكي[1]، فإنها تمزّقت كلوح من زجاج أمام إعصار «داعش» في صيف ٢٠١٤ مع أن مقاتليه كانوا بالمئات فقط، أو بضعة آلاف في الحد

(*) نشرت هذه الدراسة في: المستقبل العربي، السنة ٣٨، العدد ٤٤٦ (نيسان/أبريل ٢٠١٦)، ص ٣٣ - ٥١. وهي تمثّل مقدمة الكتاب الذي صدر حديثاً عن مركز دراسات الوحدة العربية بعنوان: داعش إلى أين؟: جهاديو ما بعد القاعدة (ترجمة محمد شيّا).

(**) أستاذ كرسي العلاقات الدولية في كلية الاقتصاد والعلوم السياسية، ومدير مركز دراسات الشرق الأوسط في جامعة لندن.

(١) الجداول الدقيقة غير معروفة، إذ إن المبلغ الإجمالي الذي أنفق على تدريب قوات الأمن العراقية وتجهيزها ارتفع على نحو جنوني في سنوات قليلة. انظر: Eric Schmitt and Michael R. Gordon, «Iraqi Army Was Crumbling Long before Collapse, U.S. Officials Say,» *New York Times*, 12/6/2014, <http://www.nytimes.com/2014/06/13/world/middleeast/american-intelligence-officials-said-iraqi-military-had-been-in-decline.html?_r=0>, and Joshua Keating, «The Fall of Mosul,» *Slate* (10 June 2014), <http://www.slate.com/blogs/the_world_/2014/06/10/the_fall_of_mosul_the_u_s_spent_20_billion_on_iraqi_security_forces_who.html>.

الأقصى، قاضماً بسرعة المحافظات المجاورة وتاركاً القوى الكبرى في دهشة تامة. وبحسب النيويورك تايمز، فإن الجيش الذي ضم يوماً ٢٨٠٠٠٠ جندي في الخدمة الفعلية، وكان الأضخم في الشرق الأوسط، لا يضم الآن وفق بعض التقديرات أكثر من ٥٠٠٠٠ رجل(٢). وكان الرئيس باراك أوباما في حزيران/يونيو ٢٠١٤، قبل أسابيع فقط من احتلال «داعش» الموصل، ثانية كبرى مدن العراق ويسكنها نحو مليوني شخص، قد قلل كثيراً من أهمية التنظيم معتبراً أنه لا يمثّل تهديداً حقيقياً لحلفاء الولايات المتحدة الإقليميين أو لمصالحها في المنطقة، قائلاً: «إن التشبيه الذي نلجأ إليه أحياناً ليس دقيقاً، فأن يرتدي أفراد فريق ما ثياب اللايكرز، مثلاً، لا يجعل منهم كوبي براينت... أعتقد أن هناك فارقاً بين قدرات بن لادن وما بلغه وشبكته التي خططت لعمليات إرهابية كبرى في بلادنا وبين جهاديين طائفيين في الغالب متورطين في نزاعات سياسية ومعارك محلية»(٣). ومع أن أوباما محق في القول إن «داعش» لا يمثل خطراً داهماً أو استراتيجياً على أراضي الولايات المتحدة، إلا أن النقّاد اعتبروا ملاحظاته تلك دليلاً على سوء تقدير الإدارة لقوة التنظيم.

هَزم «داعش»، منذ عام ٢٠١٣ وحتى صيف ٢٠١٤، القوات العراقية والسورية وقوات الأمن الكردية والفصائل الإسلامية المنافسة له معاً. وتجلّت ذروة قوة التنظيم في احتلاله محافظتي الرقة ودير الزور في سورية سنة ٢٠١٤ وفي الانهيار الملحمي لأربع فرق عراقية كانت تدافع عن الموصل ومناطق أخرى في شمال العراق أمام مقاتلين مصممين أقل منهم عدداً كثيراً(٤). وقد أثار اجتياح «داعش» لما يسمى «المثلث السنّي» (المنطقة الممتدة من وسط العراق إلى شمال العاصمة بغداد وغربها ومعظم سكّانها من السُنّة) ثم تهديده أربيل عاصمة إقليم كردستان، انتباه حكومات منطقة الشرق الأوسط كما القوى الغربية. وقد خشي المسؤولون الأمريكيون أن تكون العربية السعودية والأردن الهدفين التاليين لـ «داعش»(٥).

عند نهاية عام ٢٠١٤، كان «داعش» قد احتلّ ما يقارب ثلث الأراضي السورية والعراقية، وغدا بمحاذاة الحدود الأردنية ـ السعودية، مع شبكة واسعة من المريدين له في كل من الأردن والعربية السعودية. في لبنان، يقدّر أن التنظيم امتلك بضع مئات من المقاتلين اللبنانيين على الحدود اللبنانية ـ السورية الشرقية والشمالية. كذلك نفّذ التنظيم والشبكات التابعة أو الموالية له داخل الأراضي اللبنانية تفجيرات انتحارية داوية وشنّ عدة اختراقات برية داخل الأراضي اللبنانية، مختطفاً

---

(٢) Rod Nordland, «U.S. Soldiers, Back in Iraq, Find Security Forces in Disrepair,» *New York Times*, 14/4/2015.

(٣) David Remnick, «Going the Distance: On and Off the Road with Barack Obama,» *New Yorker* (27 January 2014), <http://www.newyorker.com/magazine/2014/01/27/going-the-distance-david-remnick>.

(٤) انظر ملخص تقرير مستقل رفعته اللجنة البرلمانية للأمن والدفاع وأجازه البرلمان ووزارة العدل في آب/أغسطس ٢٠١٥، الذي حمّل رئيس وزراء العراق السابق نوري المالكي، ومسؤولين سياسيين وعسكريين آخرين رفيعي المستوى، مسؤولية سقوط المدينة الشمالية: «The Report by the Parliamentary Committee Regarding the Fall of Mosul,» <http://integrityuk.org/wp-content/uploads/2015/08/Arabic-Mosul-Report.pdf>, and Nordland Ibid.

(٥) Joseph Rago, «Inside the War against Islamic State: The Weekend Interview: John Allen,» *Wall Street Journal*, 26/12/2014, <http://www.wsj.com/articles/joe-rago-inside-the-war-against-islamic-state-1419636790>.

العشرات من رجال الأمن اللبنانيين ودافعاً بقوة المجتمع إلى المزيد من الانقسام وفق خطوط اجتماعية ومذهبية. وإلى ذلك، تسلّل مقاتلو التنظيم إلى مصر، وليبيا، واليمن، وشمال أفريقيا، وأفغانستان، ونيجيريا، وأبعد من ذلك، معرّضاً للخطر نظام الدولة العربية الهشّ وكاشفاً علانية وبقوة حجم الانقسامات الأيديولوجية والمجتمعية داخل مجتمعات الشرق الأوسط والبلدان الإسلامية[٦]. واليوم، تقود الولايات المتحدة وروسيا، للحفاظ على مصالحهما ولمنع سقوط النظامين العراقي والسوري، تحالفين مختلفين وتشنّان ـ ومن دون انقطاع ـ ضربات جوية ضد «داعش» والتنظيمات القريبة منه في البلدين. وحتى وقت كتابة هذه الكلمات (أواخر ٢٠١٥) فإن فاعلية تحالفَي الولايات المتحدة وروسيا تبدو محدودة تبعاً للتنافس الشرس بين القوى الإقليمية والدولية. لكن ذلك عرضة للتغيير، إذ أقدم التنظيم في تشرين الثاني/نوفمبر ٢٠١٥ على استغلال ثغرة في أمن مطار شرم الشيخ المصري ودسّ قنبلة يدوية الصنع في طائرة روسية ما أدى إلى مقتل جميع ركابها المئتين وأربعة وعشرين. ونفّذ التنظيم أيضاً ومن خلال سبعة انتحاريين عملية دموية كبرى في باريس قتلت أو جرحت المئات من المدنيين وذلك في ١٣ تشرين الثاني/نوفمبر ٢٠١٥. وقبل ذلك بأيام، ضرب «داعش» حيّاً سكنياً مكتظاً في الضاحية الجنوبية لبيروت بواسطة انتحاريين تاركين خلفهما سيلاً من الدماء والدمار. وفي ٢ كانون الأول/ديسمبر ٢٠١٥، هاجم مؤيدان للتنظيم (الزوج سيّد رضوان فاروق في الثامنة والعشرين من العمر وزوجته تاشفين مالك ذات التسع وعشرين سنة)، مركزاً للخدمات الاجتماعية في سان برناردينو، كاليفورنيا، في الولايات المتحدة، فقتلا ما لا يقل عن ١٤ شخصاً وجرحا ٢١ آخرين. وفي إثر ذلك، بدأت روسيا والقوى الغربية، وبخاصة فرنسا، بالتنسيق في ما بينها وإن على نحو غير مباشر وذلك من خلال الهجمات على المناطق التي يحتلها «داعش» في سورية، رغم أن التنسيق هذا لا يزال في بدايته. ولم يتأخر الرئيس أوباما في إعلانه انفتاحه على التعاون مع روسيا في الحملة ضد «داعش» فيما لو كان الرئيس فلاديمير بوتين يستهدف التنظيم حقاً، مع أن للقوتين الكبريين مصالح متعارضة في سورية[٧].

يمثّل «داعش» خطوة جديدة، وموجة جديدة، في الحركة الجهادية. وعلى نقيض بروز «داعش» القوي الساطع، بدت «القاعدة المركزية»، الجماعة القائدة السابقة لحركة الجهاد العالمي أو للسلفية ـ الجهادية (والمصطلحان يستخدمان بالتبادل للإشارة إلى ناشطي القاعدة المتدينين المقاتلين على أنواعهم)، وعلى سبيل المقارنة، مجرد تنظيم صغير. فهو يضم أقل من ثلاثة آلاف مقاتل ولا يملك أراضي تخصّه، وهو من دون حدود، بلا دولة، ومجرد حركة اجتماعية عابرة

---

(٦) Eric Schmitt and David D. Kirkpatrick, «Islamic State Sprouting Limbs beyond Its Base,» *New York Times*, 14/2/2015, <http://www.nytimes.com/2015/02/15/world/middleeast/islamic-state-sprouting-limbs-beyond-mideast.html>, and Yezid Sayigh, «Are the Sykes- Picot Borders Being Redrawn?,» Carnegies-mec.org, 26 June 2014, <http://carnegie-mec.org/2014/06/26/are-sykes-picot-borders-being-redrawn>.

وقد نشرت المقالة في الأصل في صحيفة الحياة باللغة العربية.

(٧) Neil MacFarquharov, «Russia Allies with France against ISIS Saying Jet that Crashed in Sinai Was Bombed,» *New York Times*, 17/11/2015.

للحدود بلغت ذروة قوتها أواخر تسعينيات القرن الماضي. فقد كان بن لادن أمير القاعدة، تحت حماية طالبان في أفغانستان، يؤدي يمين الولاء لقائدها «الملّا عمر» (أُعلن موته لأسباب طبيعية سنة ٢٠١٥). وفي تناقض تام مع وضع القاعدة، أعلن زعيم «داعش»، إبراهيم بن عوّاد إبراهيم علي البدري السامرّائي، والمعروف أكثر باسمه الميداني (أبو بكر البغدادي)، خليفة جديداً، أو الحاكم الأعلى لبلاد المسلمين، ويتحدى بذلك ادعاء «الملّا عُمر» الاسم نفسه. ويظهر تحدي «داعش» الصريح لقيادة القاعدة وطموحها التوسعي تنظيماً مصمماً على فرض إرادته كلاعب رئيسي جديد في المنطقة وكدولة أمر واقع أيضاً.

ويمثّل «داعش» خطراً جديداً على الأمن الإقليمي في لحظة اشتداد الصراع الاجتماعي والسياسي الشرس داخل المجتمعات العربية وصعود التشدد الطائفي يغذيه بشكل رئيسي التنافس الجيوستراتيجي بين الشيعة بقيادة إيران والسنّة بقيادة العربية السعودية. و«داعش» لا يهدد فقط بقاء الدولة السورية المنهكة بالحرب الأهلية والدولة العراقية التي قامت بعد الغزو والاحتلال الأمريكيين سنة ٢٠٠٣، وإنما يهدد استقرار البلدان العربية المجاورة أيضاً. وقدرة التنظيم على فعل ذلك ناتجة بالدرجة الأولى من هشاشة نظام الدولة العربية أكثر مما هي نتاج قوته كفاعل استراتيجي. وقد كرس البغدادي ومخططوه حديثاً المزيد من الموارد والجهد للانقسامات المحلية التي يأملون أن تنتهي إلى إعلان الولاء لـ «داعش». على سبيل المثال، فقد أعلن الفرع المصري لـ «داعش» - ولاية سيناء، الناشط في منطقة شمال سيناء، حرباً اقتصادية على الدولة. فهو، ومن خلال عملياته القاتلة ضد قوات الأمن المصرية، واستهدافه الأجانب في العاصمة وسواها، إنما يهدد على نحو خطير قطاع السياحة، شريان الحياة للاقتصاد المصري. ويفتتح الدور الذي برز لـ «داعش» في تفجير طائرة الركاب الروسية في تشرين الأول/أكتوبر ٢٠١٥ ومقتل ركابها المئتين وأربع وعشرين، فصلاً جديداً زاخراً بالقدرات التنظيمية والإمكانات الكامنة. ويقول مسؤولو الأمم المتحدة والرسميون الغربيون الذين لهم صلة بالملفات الاستخبارية، إن من بين ثمانية فروع تابعة أو قريبة لـ «داعش» تبدو الذراع الليبية للتنظيم الأكثر خطورة، فقاعدته في مدينة سرت على المتوسط لا تبعد أكثر من أربعمئة ميل عن جزيرة صقلية. وبحسب تقرير لمنظمة مراقبة تابعة للأمم المتحدة تتابع الجماعات الإرهابية في ليبيا ويعود لتشرين الثاني/نوفمبر ٢٠١٥، فإن الفرع ذاك هو الفرع الوحيد الذي يعمل الآن تحت سيطرة مركزية كاملة من «داعش»، ويتبعه ثلاثة آلاف مقاتل نصفهم في سرت، والعديد منهم ينتشر شرقاً حول النوفلية. فمع اشتداد الضغط العسكري على «داعش» في سورية والعراق، أرسل البغدادي مجموعات صغيرة من ضباطه إلى سرت للعمل عليها كقاعدة احتياطية يتراجع إليها التنظيم في حال إجباره على الخروج من سورية[٨].

---

(٨) انظر: David D. Kirkpatrick, Ben Hubbard, and Eric Schmitt, «ISIS' Grip on Libyan City Gives it a Fallback Option,» *New York Times*, 28/11/2015; Paul Cruickshank, «United Nations Warns of ISIS Expansion in Libya,» CNN.com, 2 December 2015, <http://edition.cnn.com/2015/12/01/politics/isis-united-nations-libya-expansion>, and <http://i2.cdn.turner.com/cnn/2015/images/12/01/mt.report.on.libya-.eng.pdf>.

مع ذلك، فالبلدان العربية مسؤولة جزئياً عن صعود فاعلين أهليين يحملون السلاح خارج الدولة، من مثل «داعش». وإذا كانت الفوضى في كل من العراق وسورية قد منحت «داعش» الأرض الخصبة للنشأة والتمدد وامتلاك القوة، فإن فشل البلدان العربية في تمثيل مصالح مواطنيها وفي بناء هوية وطنية جامعة، وقوية بما يكفي لخلق الوحدة المجتمعية، أسهم في نشأة داعش أيضاً. فميل الأنظمة العربية إلى الاعتماد على الاستبداد والفساد المستشري والقيود الكثيرة أدّت كلها إلى انهيار علاقة المجتمع بالدولة. واستغلت جماعات مثل «داعش» الاستبداد السياسي ذاك والظروف الاجتماعية والاقتصادية المزرية السائدة بتحدي أيديولوجية الدولة، وتقديم بديل عملي، مدمّر، من خلال إعادة تأسيس الخلافة أو «الدولة الإسلامية».

وأحد الوجوه المميزة لاستراتيجية «داعش» على نقيض «القاعدة المركزية» هو أنه، وكامتداد لسلفه (القاعدة في العراق) ذهب بعيداً في التركيز على الشيعة و«العدو القريب» أي النظامين العراقي والسوري وحليفهما الإيراني، لا على «العدو البعيد»، الولايات المتحدة وإسرائيل والفاعلين الدوليين الآخرين. وللبغدادي ـ كما للزرقاوي قبله ـ إقبال على فكرة القتل الجماعي أو الإبادة، وبعض هدفها الشيعة منظوراً إليهم ككفار، تطبيقاً في زعمهم للركن الخامس من الإسلام حيث الكافر أمام خيار قبول الدعوة أو القتل. نظرت «القاعدة في العراق» و«داعش» إلى القتال ضد أمريكا وأوروبا وحتى إسرائيل كهدف ثانوي بعيد يجب تأجيله إلى حين قيام الدولة الإسلامية السنية في قلب الجزيرة العربية وإلى أن تستقر سيطرة «داعش» على الأراضي العراقية والسورية التي يحتلها. مع ذلك، وفي إثر التعرض لنكسات عسكرية في سورية والعراق سنة ٢٠١٥، بدأ التنظيم باستهداف العدو البعيد اعتماداً على الجماعات القريبة منه في مصر، وليبيا، وشبكات محدودة من الأتباع والخلايا النائمة في أوروبا وأمريكا الشمالية. حوّلت الهجمات على العدو البعيد الأنظار عن هزائم «داعش» العسكرية في سورية والعراق كما هدفت إلى تعزيز خطاب التنظيم في النصر القريب. ورغم هذا التحول التكتيكي في هدف هجمات «داعش»، تبقى الرياض، وبغداد، ودمشق، وليس روما وباريس ولندن وواشنطن، أهداف «داعش» الاستراتيجية المباشرة[٩].

هذا التحول الدعائي النافر نحو هجمات جماعية في باريس وكاليفورنيا والمتعاونين في بلجيكا، وبتوقيع «داعش»، بعث بلبلة واسعة حيال استراتيجية التنظيم؛ في اختيار عمليات بشعة لا تتضمن غير نسب بسيطة من الضحايا. ومع حقيقة أن «داعش» أكثر اهتماماً بالعدو القريب فإن العمليات تلك تؤكد فرضية الصلات القائمة بين التنظيم وأفراد من الشبكة الجهادية العالمية، بما فيها «القاعدة المركزية»[١٠].

---

(٩) أبو محمد المقدسي، مقابلة مع القدس العربي، ٢٠١٤/١٠/٢١.

(١٠) محمد أبو رمانة، مقابلة مع الجزيرة، ٢٦ تموز/يوليو ٢٠١٤، وياسر الزعاترة، «من «العدو البعيد» إلى العدو القريب،» الجزيرة.نت، ٢٢ كانون الثاني/يناير ٢٠١٤.

ومع أن «داعش» هو امتداد للحركة الجهادية الدولية من حيث أيديولوجيته وأفكاره، إلا أن أصوله الاجتماعية متجذرة في سياق عراقي معيّن، وإلى درجة أقل في الحرب السورية التي اندلعت منذ سنة ٢٠١١. واستخدامه الاستراتيجي الصدامات الطائفية بين المسلمين السنّة والمسلمين الشيعة في العراق وسورية أفاد التنظيم كثيراً وطبع بطابعه عملياته. وبينما يتعزز معظم السلفيين ـ الجهاديين بالخطاب المعادي للشيعة، والمعادي لإيران، تبقى الأولوية للقاعدة المركزية للعدو البعيد، وخصوصاً أمريكا وحلفاءها الأوروبيين. شنّت «القاعدة المركزية» منذ أواسط تسعينيات القرن الماضي حتى الآن موجة جهاد عالمية ضد الولايات المتحدة محاولةً جرّها إلى حرب شاملة مع العالم الإسلامي[11]. ولم يتبدّل الأمر إلا لاحقاً حين أعاد بن لادن ثم أيمن الظواهري (القائد الحالي للقاعدة المركزية) الاعتبار للساحات المحلية مكاناً لمقاتلة العدو القريب (الحكام المحليون) والاستيلاء على السلطة فيها، لكن استراتيجيتهم باءت بالفشل الذريع[12].

على نقيض ذلك، قامت استراتيجية «داعش» الأساسية على تعزيز وتوسعة رقعة الأرض والسلطة اللتين تمتلكهما «الدولة الإسلامية» في العراق وسورية والبلدان الإسلامية المجاورة. فـ «داعش» يريد تحطيم الحدود الاستعمارية للهلال الخصيب، أو المشرق، التي رسمتها القوى الأوروبية في نهاية الحرب العالمية الأولى. ويسعى التنظيم من خلال ذلك إلى إحلال الدولة الإسلامية، أي الخلافة، مكان الأنظمة «المرتدة». وقد وظّف البغدادي، الذي أعلن نفسه الخليفة الجديد، الكثير من طموحاته السياسية المحلية في الرمزية واليوطوبيا العابرتين للدول. لكن الدخول الرسمي للولايات المتحدة في الحرب ضد «داعش» في آب/أغسطس ٢٠١٤، ثم الدخول الروسي مع القوى الأوروبية نهاية ٢٠١٥، ألغيا إلى حد كبير الفروق التي كانت قائمة بين العدو القريب والعدو البعيد. لقد قلب «داعش» بمعنى ما الطاولة على «القاعدة المركزية» آخذاً لنفسه شرف قيادة حركة الجهاد العالمي. لكنه سيبقى من الجنون إهمال استراتيجية «داعش» الأصلية ضد الدول في المشرق، الأمر الذي يستمر في قلب أنشطة التنظيم وأفعاله كافة.

يُظهر صعود «داعش» السريع الحاجة الماسة لفهم ما حدث داخل المجتمعات العربية وكذلك العلاقات الدولية للشرق الأوسط. و«داعش» مجرد عيّنة لسياسات الشرق الأوسط المتدهورة، ولهزال مؤسسات الدولة العربية وتهرّئها في المنطقة، كما لانتشار الحروب الأهلية في العراق وسورية وسواهما. وتكمن أسباب صعود التنظيم وتنامي قوته، واقعاً، في الظروف الاجتماعية والسياسية المريعة التي تسود المجتمعات العربية كما في الصراعات والمنافسات الإقليمية والدولية في المنطقة. فأزمة الحكم المستمرة والاقتصاد السياسي، ومنذ عقود، هما العامل الأساسي في

(١١) انظر: «مذكرات أيمن الظواهري: فرسان تحت راية النبي،» الشرق الوسط (كانون الأول/ديسمبر ٢٠٠١).

(١٢) فواز جرجس، القاعدة، الصعود والأفول: تفكيك نظرية الحرب على الإرهاب، ترجمة محمد شيا (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ٢٠١٥)، الفصل الأول.

الصعود ذاك. وعليه يأخذ الباحث على عاتقه استعادة مسيرة هذا التنظيم «التكفيري»[١٣] منذ بداية تأسيسه وامتلاكه القوة وصولاً إلى انتفاضته العسكرية التي سمحت له أن يستقر ويتمدد في العراق أولاً، ثم في سورية لاحقاً، وسواهما. يركّز النص على أربعة مفاتيح أساسية في ظهور «داعش» من جديد. **الأول**، في أنه يمكن النظر إلى «داعش» كامتداد لتنظيم «القاعدة في العراق» الذي كان هو نفسه من نتائج الغزو الذي قادته الولايات المتحدة على العراق سنة ٢٠٠٣ وتداعياته. فالغزو الأمريكي للعراق ثم احتلاله، من خلال تحطيمه الدولة ومؤسساتها، شجّع الانقسامات التقليدية بين الناس وفق خطوط إثنية وعرقية، لاوطنية، خالقاً بالتالي بيئة مثالية لظهور جماعات مثل «القاعدة في العراق» و«داعش» وتمددها. المفتاح **الثاني**، تشظي المؤسسة السياسية ما بعد صدّام حسين وعجزها عن تبنّي سياسات ترسّخ الوحدة الوطنية للبلاد، ودفعها الناس، أكثر من ذلك، نحو الإحباط الجماعي، ما عمّق ووسّع من الانقسام السنّي - الشيعي. **الثالث**، تحطّم مؤسسات الدولة في سورية وسقوط البلاد في حرب أهلية شاملة ما ساعد على بث الحياة في عروق التنظيم. **الرابع والأخير**، وهو أن «داعش» ما كان ليستطيع تعزيز المكاسب التي حققها مع الحرب الأهلية السورية لولا اندلاع انتفاضات الربيع العربي والنيران التي تسبب بتمددها إلى البلدان العربية المجاورة.

أولاً: الغزو الأمريكي للعراق واحتلاله: التداعيات

قاد غزو العراق واحتلاله بقيادة الولايات المتحدة عام ٢٠٠٣، مع الفوضى الطويلة الأمد اللاحقة والمقاومة المسلحة المكلفة، إلى انحلال مؤسسات الدولة وتأسيس نظام سياسي قائم على المحاصصة، أو توزيع مرافق السلطة وفق خطوط طائفية وعرقية وعشائرية[١٤]. اختلط أمر الهوية الوطنية العراقية وتحوّلت تدريجاً نحو هويات طائفية وعرقية بعدما تراجعت الهوية الوطنية المجتمعية التي أرساها حزب البعث الحاكم القائمة على العروبة والقومية. ومع انكشاف فشل دولة ما بعد الاستقلال وما بعد الاستعمار في بناء هوية وطنية جامعة، جاء الغزو والاحتلال ليمزّقا النسيج الاجتماعي للعراق. والنظام السياسي الحالي القائم على الطائفية والقوى المهيمنة داخله هما إلى حد كبير نتاج احتلال الولايات المتحدة والتدمير الذي أصاب الدولة. ولا تستطيع الهويات الطائفية المنفصلة أن تكون البديل الذي يبني عراقاً جديداً. لقد نجح «داعش» حقاً في استثمار فشل النظام السياسي، ولكن ذلك لا يجعل منه قبلة التطلعات السنّية. مع ذلك، فغزو العراق واحتلاله اللذان قادتهما الولايات المتحدة، إلى جانب الحرب الأهلية السورية، كانتا اللحظة المناسبة لصعود شعور بهوية سنّية شاملة في البلدين والمنطقة عموماً. ورغم أنه ما كان بوسع «داعش» أن يفعل ما فعله من

---

(١٣) تعني «التكفير» لغوياً «إعلان شخص ما باعتباره غير مؤمن»، أما «التكفيري»، فهو من يتهم أو يعلن شخصاً ما أو جماعة ما بالكفر، أي عدم الإيمان، أو غير المسلم.

(١٤) Benjamin Isakhan, ed., *The Legacy of Iraq: From the 2003 War to the Islamic State* (Edinburgh: Edinburgh University Press, 2015); Muhammad Idrees Ahmad, *The Road to Iraq: The Making of a Neoconservative War* (Edinburgh: Edinburgh University Press, 2014), and Ali A. Allawi, *The Occupation of Iraq: Winning the War, Losing the Peace* (New Haven, CT: Yale University Press, 2007).

دون شعور سنّي شامل متعاطف، إلا أنه من المشكوك فيه اعتبار الشعور السنّي الشامل هذا هويّة دائمة للسنّة العراقيين والسوريين.

لا نعرف إلا القليل عن العلاقة المعقدة بين «داعش» وسكان المناطق الخاضعة لسيطرته، فمعظم التقارير جزئية وتعطي مشاهد متناقضة للحياة في «الخلافة». في موازاة ذلك، ولأسباب منفصلة، شعر الشيعة والكرد أن الهوية الفوقية التي كانت للدولة منحت الأفضلية للعرب السنّة على حسابهما. وبهذا المعنى، فانحلال مؤسسات الدولة سنة ٢٠٠٣ وإقامة نظام بديل مبني على قاعدة طائفية زادا صراع الهويات حدةً، الصراع الذي دمّر - على الأرجح - العراق الحديث[١٥].

يعكس عنف «داعش» الزائد التركة الموروثة المُرّة لعقود من الحكم البعثي الذي مزّق النسيج الاجتماعي للعراق وترك جراحاً عميقة ما زالت نازفة إلى اليوم. ما فعله «داعش» هو أنه، بمعنى ما، استعار في حربه الداخلية التكتيكات الوحشية للنظام البعثي التي طبعت بطابعها الدموي تاريخ العراق الحديث. ومع أن كلاً من البغدادي وصدّام حسين جاءا من قطبين أيديولوجيين متناقضين، فقد سعى كلاهما لبناء نظام استبدادي لا يحتمل أي معارضة بل يلجأ إلى كل أشكال العنف لإسكاتها. فالبغدادي يحيط نفسه بضباط جيش صدّام وشرطته من الرتب الدنيا والعليا، وكان بعضهم مسؤولاً مباشراً عن وحشية أساليب النظام البعثي. لكن هذا لا يعني أن «داعش» السلفي - الجهادي، كما يحلو لبعض المراقبين أن يزعموا، مرادف للبعث، صاحب الأيديولوجية القومية العلمانية. لم يقم البعثيون السابقون باختطاف «داعش»، بل إن الأخير - بالأحرى - هو من جلب أولئك إلى قضيته. من المهم التمييز بين تكتيكات «داعش» العنيفة، التي تشبه تكتيكات نظام حكم حزب البعث البائد، وبين الأيديولوجيا الإسلامية الثورية والأيديولوجيا البعثية القومية. وكانت تلك نقطة نزاع أخرى بين «داعش» و«جبهة النصرة» (جماعة سلفية جهادية مسلحة أخرى في سورية والذراع الرسمية لـ «القاعدة المركزية» هناك والتي تأسست بعد اندلاع الحرب الأهلية في سورية عام ٢٠١٢)، إذ يتهم كل منهما منافسيه بأنهم بعثيون سابقون، محاولاً نزع شرعيتهم بالتالي وعلى أساس من الشرع الإسلامي. على سبيل المثال، يشرح أبو محمد المقدسي، أحد العلماء البارزين الذي يدعم النصرة ضد «داعش»، الأساليب الوحشية للبغدادي ومعاونيه بالتأكيد أنهم «دخلوا الإسلام الآن، وكانوا حتى الأمس بعثيين يذبحون المسلمين»[١٦]. ولا يخفى أن اتهام المقدسي للبعثيين هي محاولة لتبرئة السلفيين - الجهاديين، أصحابه، من مسؤولية المذابح الجماعية التي ترتكب بحق المدنيين.

---

(١٥) انظر: ميثم الجنابي، فلسفة الهوية الوطنية (العراقية) (بغداد: دار ميزوبوتاميا، ٢٠١١)، و Khalil F. Osman, *Sectarianism in Iraq: The Making of State and Nation since 1920* (Abingdon, UK: Routledge, 2015).
إن الانقسام إلى شيعة وسنة وكرد يبدو في الأساس، ويجري التعامل مع الشيعة والكرد خصوصاً بالطريقة نفسها. كان المشروع الوطني الكردي - باستمرار - عامل انفصال، على خلاف أي مضمون لهوية شيعية أو لتطلعاتهم، في الماضي والحاضر (مقابلة المؤلف مع الاقتصادي - السياسي العراقي كامل مهدي في ٨ آب/أغسطس ٢٠١٥).

(١٦) انظر: القدس العربي: ٢٠١٥/٢/٦، و٢٠١٥/٢/٨.

تكمن أسباب عنف «داعش» الزائد في: ١ ـ انتسابه الأصلي إلى «القاعدة في العراق» ومُوجدها أبو مصعب الزرقاوي، الذي مثّل جيل ما بعد القاعدة من السلفية ـ الجهادية الذي ركّز على مسألتي الهوية والسياسة المحلية؛ ٢ ـ عراقيته الغالبة واستعارته الأدوات البعثية في القمع إضافة إلى إرث البلاد المرّ من العنف؛ ٣ ـ ريفية ضباط التنظيم وأفراده(١٧).

وبينما ضمّت موجتا الجهاديين بين السبعينيات والتسعينيات من القرن الماضي قيادات من النخب الاجتماعية وقاعدتها خليط من خريجي جامعات من أصول طبقية وسطى أو دنيا ـ وسطى، تتكون الأطر القيادية لـ «داعش» من ريفيين ومزارعين، ينقصهم الإعداد الديني والفكري معاً. وبينما يميل معظم مقاتلي «داعش» ليكونوا من الفقراء، تنتسب القيادة إلى الطبقة الوسطى أو الدنيا ـ الوسطى؛ وهو ما يفسّر اضطراب الجماعة حين تبدأ حظوظها العسكرية بالتراجع، إذ لا يلتزم، أو حتى ينتسب، جنود التنظيم إلى الأيديولوجيا السلفية ـ الجهادية بخلاف قياداتهم. وفي وسع الجنود الفقراء هؤلاء إدارة ظهورهم في أي لحظة للتنظيم والعودة للاندماج في جماعاتهم الأصلية(١٨).

تغلِبُ على الموجة الحالية من السلفيين ـ الجهاديين الأصول الريفية والعشائرية، ما يعطي زخماً عميقاً لفكرة الضحية ولحتمية النصر كما لِحسِّ الاستعلاء حيال المسلمين الشيعة، الذين شكلوا تاريخياً جماعة مهمّشة في العراق والبلدان العربية المجاورة الأخرى. في مقابل ذلك، ينحدر ضباط «داعش» وكذلك «النصرة»، منافسه، من أصول تتصل بالعمل اليدوي، والوظائف الدنيا كالميكانيكيين، وباعة الفواكه والخضار، والمزارعين، وعمال البناء، وأصحاب الحوانيت الصغيرة، والعمل المتدني الرتبة في المطاعم. ويعمل «داعش» بين الفقراء والجماعات السنية غير المقتدرة، بما فيها مناطق الفلوجة وتكريت والأنبار في العراق؛ والرقة ودير الزور في سورية؛ وعكار وطرابلس والبقاع في لبنان؛ ومعان والزرقا في الأردن. ويفسّر تدني الأصول الطبقية لمقاتلي «داعش» أسباب تبرير التنظيم لعملياته بأنها دفاع عن الفقراء والأقل حظوة، ولماذا يستهدف أيضاً المنطقة الغنية بالثروات والمواد الخام(١٩). وعلى نقيض متنسبي التنظيم القادمين من الشرق الأوسط، فإن عدداً من المقاتلين الأجانب الذين قدموا إلى التنظيم من حول العالم، وبخاصة من أوروبا وأمريكا الشمالية، هم متعلمون وينتمون إلى الطبقة الوسطى، وهذا تناقضٌ يستدعي بحثاً إضافياً.

---

(١٧) هشام الهاشمي، «تنظيم الدولة (داعش) بين احتمالية البقاء والتفكك،» مركز الجزيرة للدراسات، ١٠ آب/أغسطس ٢٠١٥، <http://studies.aljazeera.net/ar/issues/2015/08/201581085853684278.html>.

انظر أيضاً: «بين الفقراء والمسلمين: المغالطات الأربع الشائعة حول ظاهرة الإرهاب في العالم،» مركز الروابط للبحوث والدراسات الاستراتيجية، ١٨ كانون الثاني/يناير ٢٠١٥، <http://rawabetcenter.com/archives/289>.

انظر أيضاً: الياس فرحات، «التكتيك العسكري لـ «داعش»،» النهار، ٢٠١٤/١١/٢٥، <http://newspaper.annahar.com/article/192432-%D8%A7%D9%84%D8%AA%D9%83%D8%AA%D9%8A%D9%83-%D8%A7%D9%84%D8%B9%D8%B3%D9%83%D8%B1%D9%8A-%D9%84%D8%AF%D8%A7%D8%B9%D8%B4>.

(١٨) الهاشمي، المصدر نفسه.

(١٩) المصدر نفسه.

في حدود ٢٠١٠، كان تنظيم «القاعدة في العراق»، السابق لـ «داعش»، قد عانى الهزيمة عسكرياً وجرت محاصرته اجتماعياً. مع ذلك، وفي أقل من أربع سنوات، استعاد التنظيم خلاياه وتوسّع بعيداً خارج المثلث السنّي العراقي، مهدداً نظام الدولة في الهلال الخصيب. ورغم أن للظروف المادية الموضوعية في العراق وسورية دوراً في نهوض «داعش»، فإن أيديولوجيته كانت جاذبة وعملت على دفع الناشطين الدينيين وشرائح صغيرة من الشباب والنساء حول العالم نحو التطرف؛ فقد أراد المتطوعون والمتسبون أولئك أن يسهموا في بعث الخلافة ـ السردية الميتافيزيقية، الرومانسية، والطوباوية، التي تلعب بالأخيلة في شرق أوسط مهشّم تسيطر عليه أنظمة حكم قمعية، غير شرعية، وذات قواعد أقلوية.

ثانياً: النظام السياسي العراقي المهشّم

أحدث الاضطراب الناتج من غزو العراق واحتلاله بقيادة الولايات المتحدة، وبخاصة تدمير مؤسسات الدولة، شرخاً عميقاً بين المسلمين السنّة والمسلمين الشيعة، وسهّل بالتالي صعود «داعش» وتحوّله من مجرد فاعل هامشي خارج الدولة إلى «دولة إسلامية». وبملء «داعش» الفراغ الفكري والمؤسسي القائم، قفز إلى الواجهة مانحاً الجماعة السنّية المقهورة إمكان امتلاك هوية سنّية شاملة (طائفية ـ إسلامية) عابرة للقوميات والإثنيات والحدود. حاول البغدادي وجماعته إعادة بناء هوية سنّية مستعلية (عروبية وقومية) وفق خطوط طائفية (سنية شاملة)، متحدّياً طبيعة الدولة ـ الأمة القائمة على القوانين والقواعد التي يفرضها المجتمع الدولي. الطائفية هي الوقود الذي يتغذّى منه «داعش»، وهي تتغذى من «داعش» بالمقابل، أمر يجب التوقف عنده والتفكير فيه بإمعان وما اتصل منه ببناء الهوية العربية السنّية وإعادة تعريفها. فقد سقط العراق منذ سنة ٢٠٠٣ في أزمة طائفية ممتدة، يغذيها قلق السكان السنّة بعد تجريدهم من القوة مع تحول السلطة في النظام الجديد نحو الشيعة وتحت النفوذ الإيراني. ورغم مقاومة السنّة التمييز الذي جرى ضدهم لسنوات، لكن ذلك لم يلقَ غير آذان صمّاء في بغداد وواشنطن. وأحدث تمزّق النسيج الاجتماعي على هذا النحو ممراً لـ «داعش» ليقفز إلى الواجهة مواجهاً الأغلاط التي يشعر بها السنّي العراقي ومنصّباً نفسه مدافعاً عنهم و«حامياً» لهم. بالإضافة إلى تلاعب «داعش» الاستراتيجي، كما سابِقوه («القاعدة في العراق» و«الدولة الإسلامية في العراق»)، حظي التنظيم بالمزيد من الدعم بسبب من خطابه المعادي للولايات المتحدة، الذي أغرى الشباب السنّي الذين شعروا بمدى الإهانة والاذلال اللذين تسببت بهما الولايات المتحدة للبلاد بدعم من إيران. وعليه، فقد قدّم هذا التهشيم المريع للنظام السياسي في العراق، مع تعطيل لوظائفه وسقوطه في مذهبية متزايدة، الغذاء الأيديولوجي الذي كان يحتاج «داعش» إليه.

كان البعثيون، النخبة السياسة الجديدة الحاكمة في العراق، قد فشلوا، كسابقيهم، في بناء هوية وطنية جامعة وفي إعادة بناء مؤسسات الدولة على قواعد شرعية أكثر متانة. أما النخب الحاكمة

التي تلت مرحلة صدّام فهي مسؤولة عن الأخطاء الجسيمة التي سقط فيها العراق بعد ٢٠٠٣. ومع مسؤولية الغزو الذي قادته الولايات المتحدة على العراق في التسبب بتمزيق الدولة والمجتمع، إلا أن القادة الجدد يتحملون المسؤولية لتقاعسهم في تحسين الظروف الاجتماعية وتعزيز الوحدة الوطنية. فقد شعر السنّة طوال السنوات الثماني التي قضاها نوري المالكي في رئاسة الوزراء (٢٠ أيار/مايو ٢٠٠٦ ـ ٨ أيلول/سبتمبر ٢٠١٤) بالتهميش من خلال ما شهدوه من سياسات ذات قاعدة طائفية جعلتهم يصممون على تنظيم أنفسهم كجماعة. وقد عمّق تردد المالكي في دعم قوات «الصحوة»، المجالس السنية العشائرية التي نظّمتها وموّلتها سلطات الاحتلال الأمريكية، من الشقاق مع الجماعة السنية، وقاد تعزيز صراع الهويات إلى حلقة مفرغة من الاستقطاب بين السنّة والشيعة. كما أن علاقته الاصطدامية مع بعض الشخصيات الشيعية الرفيعة المكانة، مضافاً إليها عدم فاعلية الحكومة والفساد المستشري في داخلها، تركت الجماعة الشيعية نفسها في حالة انقسام. فمنذ سنة ٢٠١٠ وما بعدها لم ينفع وضع المالكي يده على جهاز الحكومة ومؤسساتها في بعث الثقة في حكومته، كما أثار قمعه العنيف لتظاهرات الربيع العربي الغضب والاعتراض. ومع تغلغل الجماعات المسلحة، كان من الصعب التميز بين المحتجين السلميين وبين الميليشيا المسلحة. وهكذا أضعفت الثغر الاجتماعية والأيديولوجية العراق الضعيف في الأصل، ما مكّن البغدادي ومخططوه من النفاذ إلى سياسات البلاد الهشّة.

صوّر البغدادي «داعش» باعتبارها المدافع الوحيد عن أهل السنّة، وصوت السنّة العرب الذين يشعرون بالاستبعاد والقهر على يدي نظام بغداد الذي يهيمن عليه الشيعة أو نظام دمشق الذي يقوده العلويون[٢٠]. وبخلاف سلفه الذائع الصيت، ومؤسس «القاعدة في العراق» (أبو مصعب الزرقاوي)، طوّر البغدادي قاعدة اجتماعية قوية وفّرت لـ «داعش» باستمرار مقاتلين أكفاءً وكذلك ملاذاً آمناً في الأراضي التي سيطر عليها. والنقطة هذه بحاجة إلى بحث إضافي: فآلاف من السنّة العراقيين والسوريين الناقمين يقاتلون تحت راية «داعش»، مع أن الكثير منهم لا ينتسب إلى أيديولوجيتها الإسلامية المتطرفة. وقد نجحت الجماعة في إقحام نفسها بنجاح في الحرب الأهلية المندلعة في العراق وبربط نفسها بالجماعة السنية المحلية. إلا أنه ما من سرّ في ذلك أو في الصعود المشهدي الصارخ لـ «داعش». لذلك، يمكن التأكيد أنه ما من دليل موثوق يؤيد أن أيديولوجية «داعش» في إسلام سنّي شامل هي الهوية الخالصة للمناطق السنية في العراق وسورية، مع الملاحظة أن الكتّاب الذين اقترحوا الفرضية تلك لا يملكون في الواقع أدلة ميدانية كافية لتأييدها. فبحسب عراقيين سنّة من الموصل وتكريت ومدن عراقية أخرى تحدثت معهم، أدى الثوّار السنّة والعشائر السنّية دور الدليل في تسهيل احتلال «داعش» للمثلث السنّي وقبل أن يتحول التنظيم ضدهم بعد سقوط المدن تلك. وإلى ذلك، فمن خلال محادثتي مع زعماء عشائر سنية عراقية، اعترف البعض أن أولادهم انضموا لمسيرة «داعش» في البدء لا بسبب من أيديولوجيتها الإسلامية بل كأداة مقاومة

(٢٠) العلويون، فرع من الشيعة، ولكن ليسوا شيعة تماماً، إلا أن الفارق غير موجود لـ «داعش»، فكلاهما مرتدّان.

ضد السلطة المركزية الطائفية في بغداد وراعيها الإيراني. وهناك الآن أدلة متزايدة تُظهر أن السنّة العراقيين منقسمون بين من يدعم «داعش» كسلاح فعال ضد جلّاديهم من الشيعة، وآخرين يظهرون الندم لدعمهم التنظيم وقد تحوّلوا ضده بسبب أساليبه الوحشية وحكمه الاستبدادي.

ووفق تقارير واردة من المثلث السنّي، فإن المزيد من العشائر هناك بدأت تنأى بنفسها بعيداً من «داعش» نافية أي دور لها في جرائمه الجماعية[21]، رغم أن الموج لم يتحوّل بعد ضد التنظيم. فإلى الآن، لا يزال «داعش» يتمتع بحاضنة شعبية سمحت له بتحمل الضربات العقابية التي يوجهها له التحالف الذي تقوده الولايات المتحدة والجيشان العراقي والسوري والميليشيات الكردية والعراقية. فقد أفاد التنظيم إلى الحد الأقصى من الإساءات والتعديات التي تعرّض لها السنّة على أيدي الميليشيات الشيعية في العراق وسورية كما من الرأي السائد لدى السنّة من أن الغارات الجوية للولايات المتحدة وحلفائها تتقصد على نحو غير عادل إخوانهم في المعتقد فيما هي تغض الطرف عن المتطرفين الشيعة في الجانب الآخر. وبالمقابل، لم ينجح التنظيم في أن يقدّم إلى السنّة العراقيين والسوريين رؤية سياسية واجتماع ـ اقتصادية إيجابية تتصدى بفاعلية للتحديات القاسية التي تتعرض لها الجماعة. وفي الحقيقة، ما كان ينقص الجهاديين من كل الألوان والمشارب، قديماً وحديثاً، هو الخيال السياسي، وذلك نتيجة لخلل بنيوي في عملية صنع القرار، كما يقول منظّر القاعدة المعروف، عبد الله بن محمّد، في ورقة نشرت حديثاً، بعنوان «المشكلة في عملية صنع القرار الجهادي». ينتهي بن محمّد إلى أنه ما دام العلماء والدعاة يسيطرون على الحركة الجهادية فسيبقى الجهاديون عاجزين عن ترجمة مكاسبهم العسكرية في الميدان رصيداً سياسياً[22].

ثالثاً: الحرب الأهلية السورية

عامل رئيسي آخر كان خلف صعود «داعش» السريع هو انهيار مؤسسات الدولة في سورية وسقوط البلاد في حرب شاملة منذ عام ٢٠١١. فغير بعيد ممّا حدث في تونس ومصر وليبيا والبحرين واليمن، اندفع عشرات ألوف السوريين يحتجون على الاستبداد والتهميش. كانت

---

(٢١) انظر: مصطفى العبيدي، «عشائر «تكريت» تعلن البراءة من جريمة قتل جنود «سبايكر»،» القدس العربي، ٢٠١٥/٢/٢٠؛ انظر أيضاً: «أبو قتادة: لم أخرج بصفقة وتنظيم الدولة زائل،» حاوره محمد النجار، الجزيرة نت، ١٢ تشرين الثاني/نوفمبر ٢٠١٤، <http://www.aljazeera.net/news/arabic/2014/11/12/%d8%a3%d8%a8%d9%88-%d9%82%d8%aa%d8%a7%d8%af%d8%a9-%d9%84%d9%85-%d8%a3%d8%ae%d8%b1%d8%ac-%d8%a8%d8%b5%d9%81%d9%82%d8%a9-%d9%88%d8%aa%d9%86%d8%b8%d9%8a%d9%85-%d8%a7%d9%84%d8%af%d9%88%d9%84%d8%a9-%d8%b2%d8%a7%d8%a6%d9%84>.

انظر أيضاً: أحمد حقي، «تكتيكات الدولة الإسلامية تسرع من الصراع بين العشائر السنية،» الجزيرة.نت، ٢٦ تموز/يوليو ٢٠١٤، و«داعش... المولود اللاشرعي للقاعدة ترتكب الانتحار السريع،» القدس العربي، ٢٠١٤/٨/١٨.

(٢٢) انظر: عبد الله بن محمد، «صناعة القرار الجهادي،» <http://justpaste.it/kl2s>.

انظر أيضاً: نور أيوب، ««القاعدة»: فلنكن كمشايخ آل سعود،» الأخبار، ٢٠١٥/٤/٢١.

الصرخات المجلجلة في الميادين السورية تطالب بالخبز والحرية والعدالة الاجتماعية والكرامة، وكانت تعكس مطالب سياسية واقتصادية غير طائفية أو فئوية. لم تتعسكر الانتفاضة إلا لاحقاً، ولتأخذ بعد ذلك وجهاً طائفياً. ولأن العلاقات المدنية ـ العسكرية في سورية مغايرة كلياً لما هي عليه في تونس أو مصر، وفي مواقع أخرى من انتفاضات الربيع العربي؛ فقد كانت أجهزة الأمن السورية على بيّنة تامة من أن وجودها على ما هي عليه يعتمد إلى أقصى حد على بقاء نظام الأسد. ومع التصدي العنيف من أجهزة أمن بشّار الأسد للمتظاهرين السلميين ودفعها الحراك الاجتماعي المعادي للنظام نحو زوايا طائفية، عنُفت الانتفاضة وتعسكرت ونَحَت أخيراً نحو التطرف. وسرعان ما ارتدت التظاهرات الوطنية والمطلبية في الأصل اللبوس الطائفي والديني، ولتظهر بعد ذلك في القرى والبلدات النائية جماعات إسلامية مسلحة تسلمت زمام الحراك ولتدفع به من ثم نحو أيديولوجيا سلفية وأجندة محافظة جداً.

وعليه، فقد تحوّل ما بدأ صرخة تقدمية للإصلاح الاجتماعي والسياسي إلى حرب طائفية اشترك فيها الكل ضد الكل. وفي تكرار للسيناريو العراقي، تعززت بنتيجة ذلك الجماعات الإسلامية المسلحة والخطاب الإسلامي الجهادي، وباتا شرعيين إلى حد كبير في نظر شرائح واسعة من السوريين تبعاً لعنف النظام الزائد ضد المدنيين. قدّمت الجماعات الإسلامية في سورية نفسها بوصفها المدافعة عن حقوق الجماعة السنّية، كما جرى النظر إليها من هذا المنظار. وكما في حال العراق أيضاً حيث قاد دعم الجمهورية الإسلامية في إيران للجماعة الشيعية إلى توتر طائفي، كذلك في سورية حيث عزز الدعم غير المحدود من إيران لآل الأسد من حدة الصراع الأهلي ومنحه من ثم طابعه الطائفي. وقد كان للبغدادي وقادته الرؤية الكافية أواخر سنة ٢٠١١ بإرساله إلى سورية ثلة من رجاله بقيادة رجلين محل ثقة لديه هما أبو محمد الجولاني والملا فوزي الدليمي لبدء معركة التنظيم مع نظام الأسد وتأسيس قاعدة عملانية له في البلاد[٢٣].

وفي أقل من عام واحد، تمكنت جبهة «النصرة» بقيادة الجولاني (فرع من «الدولة الإسلامية في العراق»)، من بناء شبكة قوية في سورية ضمّت آلاف المقاتلين المحليين والأجانب الذين كان لهم السبق في قتال قوات الأسد. ووفق شهادات مسؤولين جهاديين رفيعي المراكز، فقد تقرر منذ البدء إبقاء هوية جبهة النصرة سرّاً لتسهيل اندماجها بالسكان المحليين وتجنّب لفت نظر الأمريكيين إلى وجود «القاعدة» في سورية[٢٤].

---

(٢٣) شكت شخصيات المعارضة السورية أنه في الأشهر الأولى من القتال في سورية، وجّهت داعش غالب نيرانها لا ضد قوات نظام الأسد بل ضد الجيش السوري الحر ومعاقله. وبحسب وجهة النظر هذه، كان داعش وقوات نظام الأسد يتجاهلان بعضهما بعضاً في تلك الفترة، وكان كلاهما يهاجمان قوات الجيش الحر. في بيان إذاعي، كشف البغدادي أن النصرة هي امتداد لـ «الدولة الإسلامية في العراق»، معلناً إعادة دمجهما تحت اسم «الدولة الإسلامية في العراق والشام». انظر: <http://www.youtube.com/watch?v=K3U23JbBpIw>.

(٢٤) Ayman Az-Zawahiri, «Testimonial to Preserve the Blood of Mujahideen in as-Sham [Greater Syria],» Pietervanostaeyen (blog), May 2014, <https://pietervanostaeyen.wordpress.com/2014/05/03/dr-ayman-az-zawahiri-testimonial-to-preserve-the-blood-of-mujahideen-in-as-sham>.

سمح هذا التكتيك للنصرة بالتمدد وبناء تحالف مع فصائل إسلامية متعددة. ومع الوقت قلل البغدادي علناً في نيسان/أبريل ٢٠١٣ من أهمية المسافة الفاصلة بين «الدولة الإسلامية في العراق» والنصرة قائلاً إن الهدف الاستراتيجي للنصرة هو إقامة دولة إسلامية في سورية[٢٥]، ومعتبراً أنه ربح بالفعل عمقاً استراتيجياً في سورية عمّده مقاتلوه بالدم والنار... وفي خطوة من جانب واحد، أعلن البغدادي دمج «الدولة الإسلامية في العراق» مع «النصرة» في تنظيم جديد أسماه «الدولة الإسلامية في العراق والشام ـ «داعش»»[٢٦]، الخطوة التي رفضها الجولاني بلطف ما أشعل حرباً داخلية بين التنظيمين الجهاديين[٢٧]. ورغم مكاسب «النصرة» الأولية في تلك المواجهة، بالتعاون مع فصائل إسلامية أخرى، إلا أن الغلبة كتبت في النهاية لـ «داعش» الذي طرد النصرة وحلفاءها من معظم المناطق واستولى على المدن المهمة، بما فيها الرقة، التي غدت عاصمة لتنظيمه وخلافته.

ومن خلال تبادل التأثر والتأثير، كان العراق وسورية محطة حاسمة في انطلاق «داعش»، الذي أعطى المعركة فيهما تعريفاً في إطار المعركة على الهوية. فقد أبرز هوية سنّية طائفية شاملة منفصلة، في تناقض محسوب مع الهوية الشيعية الشاملة التي يمثلها النظامان العراقي والسوري ذَوَا الهوية الطائفية والمدعومان من إيران. ومن بين كل العوامل التي يحتمل أنها قوّت «داعش»، يأتي عامل العداء للشيعة والعداء لإيران في رأس اللائحة. فقد عمل «داعش» على خطاب ـ جذره هوية سنّية شاملة مضاد لما جرى تصويره من أيديولوجيا شيعية عدوانية توسعية شاملة ـ أريد له أن ينتشر في العالم الإسلامي ويمسك به. كان العداء للشيعة والعداء لإيران البطاقة الرابحة التي لعبها «داعش» في العراق وسورية، وأثبت ذلك فاعلية عالية في جذب الأنصار.

كذلك أفاد التنظيم إلى أقصى حد من الثغرة التي فتحها الغزو الذي قادته الولايات المتحدة ضد العراق سنة ٢٠٠٣. وقد خرج الجدل عن السيطرة بعدما انحرف الربيع العربي عن مساره الأولي وغرقت سورية والعراق في الحرب والفوضى. الصراع الإسلامي التحتي على الهوية، والحرب الإسلامية الداخلية شبه الشاملة، هما اللذان دفعا بالتنظيم إلى الواجهة على نحو مثير. وبعد سقوط الموصل في حزيران/يونيو ٢٠١٤ وإعلان «الدولة الإسلامية»، أثبت الزمن، وكذلك بيانات القائمين على التنظيم، تصديه لمهمة قيادة «الأمة» وأهل السنّة وتفوقه على منافسيه وأخصامه في نيل هذا الشرف.

ورغم أن العراق هو الموطن الأصلي للتنظيم، إلا أن تمدده إلى سورية المجاورة منحه عمقاً استراتيجياً ووفر له موارد اقتصادية مهمة. فسورية الآن هي مكان عاصمة «داعش»، الرقّة، ومصدر دخله الرئيسي، بما فيها النفط، التجارة، الضرائب، القمح، والأراضي الزراعية الخصبة، ومرتع

---

(٢٥) Raqqa U.M.C, YouTube, 10 April 2013, <http://www.youtube.com/watch?v=6FdTjm4-6Lo>.

(٢٦) المصدر نفسه.

(٢٧) المصدر نفسه. انظر أيضاً: رابط التسجيل أبو محمد الجولاني، معلناً انصياعه لقائد القاعدة المركزية، أيمن الظواهري، المؤرخ في ١٠ نيسان/أبريل ٢٠١٣، <http://www.youtube.com/watch?v=6FdTjm4-6Lo>.

أنشطته الإجرامية كذلك. وبحسب مسؤولي استخبارات الولايات المتحدة فإن أكثر من ثلثي مقاتلي التنظيم ينتشرون في هذا البلد (رغم أن هذه النسبة قد تتغير مؤقتاً وتبعاً للضغط العسكري الذي يتعرض له التنظيم في سورية).

أضف إلى ذلك، أن تهشّم النسيج الاجتماعي والنظام السياسي للبلاد وتحولها إلى ساحة حروب بالواسطة وفّرت جميعها الدافع والإلهام لمنضوين محتملين عديدين لـ «داعش» والتنظيمات المشابهة مثل «النصرة». وما دامت الحرب السورية مستعرة، فسيستمر «داعش» في التموضع في قلب تلك الفوضى، التي باتت عليها تلك البلاد التي تمزّقها الحرب الآن. مع ذلك، وحتى كتابة هذه الكلمات، نجحت الفصائل السورية الكردية، مدعومة من الولايات المتحدة، ومن الفصائل المعارضة الأخرى وبتوجيه من رعاتها الإقليميين، في الضغط على «داعش» وإضعاف حظوظ انتصاره في سورية جوهرياً. وقبضة «داعش» في سورية ليست في قوة ما هي عليه في العراق.

ومع ذلك، فصعود التنظيم القوي الناجح مرة أخرى في العراق مدين للقوة التي اكتسبها في سورية. فنجاحه في احتلال مدن سورية كبرى سنة ٢٠١٤ سمح له بتدمير الحدود الدولية التي تفصل بين البلدين. وقاده ذلك ومن دون منازع إلى تأكيد تفوقه في تسنّم قيادة شبكة الجهاد الدولي مثبتاً أن تكتيكه في «كسر الحدود» قد نجح فعلاً. وقد استخدم «داعش» إنجازاته في سورية والعراق لتهديد البلدان المجاورة الأخرى، الأمر الذي ضاعف بدوره من شعبيته في المنطقة.

رابعاً: الربيع العربي

أخيراً، ما كان لـ «داعش» أن يبدأ ويتقدم لولا انهيار انتفاضات «الربيع العربي» وتلاشي أحلام ملايين المواطنين الذين خرجوا مطالبين بعقد اجتماعي عادل وبلائحة حقوق أخرى. لم ينشأ الربيع العربي من فراغ. فملايين العرب كانوا قد بلغوا بعد عقود طويلة من فشل التنمية والحكم الاستبدادي مرحلة الانكسار واليأس. كانت تلك نقطة حاسمة في وسعها إحداث التغيير التقدمي في الوطن العربي لو لم تقع ضحية تحالفات مشبوهة بين قوى خارجية ومحلية مضادة للثورة. ومن بين هؤلاء فاعلون كُثُر من مثل الحكام المستبدّين المدعومين من دول إقليمية حليفة، وأجهزة أمنية وعسكرية، والفلول أو عناصر النظام القديم القوية، و«داعش»، التقت مصالحهم جميعاً على مواجهة فرصة التغيير السياسي السلمي التي كانت سنحت لفترة قصيرة.

كذلك، ما كان «داعش» ليتصدر المشهد في المنطقة من دون التحالف الكبير بين الحكام السلطويين ورعاتهم الإقليميين والدوليين وعنوانه إبقاء الأمور في المنطقة كما هي وبأي ثمن. ورغم المنافسة الجارية بين العربية السعودية وإيران، إلا أن كليهما أدتا دوراً حاسماً مضاداً للثورة، وعملتا بكل الوسائل على إبعاد موجة التغيير السياسي التي هبّت في المنطقة عن الداخل في بلديهما وذلك بتغذية أوارها لدى الجيران وبهدف تعزيز نفوذهما.

حين امتلك الربيع العربي الزخم الكافي لينطلق أكثر سارعت العربية السعودية إلى إنفاق أكثر من مئة مليار دولار أمريكي في الداخل بهدف الحفاظ على الاستقرار وشراء ولاء مواطنيها. كذلك، استثمرت المملكة مليارات الدولارات في البحرين ومصر وعُمان واليمن والمغرب والأردن للحؤول دون نجاح التغيير الثوري الجاري والإبقاء على حلفائها التقليديين تحت السيطرة، بل لجأت، معها دولة الإمارات العربية[٢٨]، أكثر من ذلك، إلى إرسال ٢٠٠٠ جندي إلى البحرين لمساعدة حليفها الخليجي على التصدي للمعارضة في بلده. ورغم أن الولايات المتحدة لم تتقبل في البدء المزاعم السعودية والبحرانية الرسمية من أن إيران هي التي تحرّك المتظاهرين في المشيخة الصغيرة، فهي عادت لاحقاً فقبلت ضمناً بالتدخل العسكري السعودي مبررة ذلك بأن عناصر مؤيدة لإيران ربما كانوا يختطفون إرادة السكان. وغدت البحرين بالتالي نقطة خلاف رئيسية في الخلاف الأمريكي - الإيراني في سياق المصالح الاقتصادية والاستراتيجية الأمريكية مع بلدان الخليج العربي[٢٩]. وبينما دعم صنّاع السياسة الأمريكيون التغيير الجاري في تونس وليبيا واليمن وسورية، إلا أنهم كانوا مترددين جداً في فعل الشيء نفسه في الخليج لأن المنطقة تحتوي على مصالح أكثر أهمية للمصالح الوطنية الأمريكية.

كذلك، حاربت إيران، وهي التي ما انفكت تصف نفسها بالدولة الثورية، وبكل ما تملك للإبقاء على نظام الأسد. ودعمت أيضاً المالكي في العراق، الذي جلبت سياساته الطائفية الخراب للبلاد، ولم تنأ بنفسها عنه إلا بعد أن سحبت المؤسسة الدينية الشيعية القوية ثقتها منه. ومن الطريف أن القادة الإيرانيين حاولوا مع بدء الانتفاضات العربية في شباط/فبراير ٢٠١١، وقبل أن تصل العاصفة إلى سورية، استثمار ما يجري لصالحهم. فقد تباهى المرجع الأعلى للجمهورية الإسلامية الإيرانية آية الله خامنئي أن الربيع العربي هو «امتداد طبيعي لأفكار الثورة الإسلامية الإيرانية سنة ١٩٧٩»، واعتبرها «المحفّز للصحوة الإسلامية الحالية»[٣٠].

ولكن حين وصلت «الصحوة الإسلامية» إلى سورية والعراق، تغيّرت بوصلة التأييد الإيراني فيما كان حليفاها الأكثر قرباً، المالكي والأسد، يخوضان حرباً شرسة للحفاظ على وجودهما السياسي. عند ذلك، رمت إيران سترة النجاة للرجلين اللذين كانا على حافة الغرق، فصبّت بذلك المزيد من الزيت على النار الطائفية المستعرة في العراق وسورية وسواهما. وفي سياق جهودها لمنع انهيار نظام الأسد، وجدت إيران في روسيا حليفاً طبيعياً لها. وهكذا تدخل الرئيس بوتين بدءاً من أيلول/

(٢٨) Michael Slackman, «Bullets Stall Youthful Push for Arab Spring,» *New York Times*, 17/3/2011.

(٢٩) Fawaz A. Gerges, *Obama and the Middle East: The End of America's Moment?* (New York: Palgrave Macmillan, 2012), pp. 189-190.

انظر أيضاً الكتاب بنسخته العربية: فواز جرجس، أوباما والشرق الأوسط: نهاية العصر الأمريكي؟ (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ٢٠١٤).

(٣٠) Henner Furtig, «Iran and the Arab Spring: Between Expectations and Disillusion,» *GIGA Research Programme: Violence and Security*, no. 241 (2013), p. 3, <http://www.giga-hamburg.de/en/system/files/publications/wp241_fuertig.pdf>.

سبتمبر ٢٠١٥ مباشرة في الحرب الدائرة وذلك بشنّه غارات جوية مكثفة على المعارضة دعماً لنظام الأسد. وغدت سورية من ثم ساحة لحرب عالمية بالواسطة بين القوى الغربية وروسيا التي استخدمت كل رصيدها العسكري والدبلوماسي لتحول دون التدخل العسكري الغربي في البلاد التي مزّقتها الحرب.

وسط ذلك كله، كانت حرب باردة جديدة بين زعيمة الإسلام السنّي العربي، العربية السعودية، وزعيمة الإسلام الشيعي، إيران الفارسية، تدور في شوارع بلدان عربية عدة فقيرة ومضطربة، مثل العراق وسورية واليمن، وحوّلت تلك الحربُ الصراعَ من أجل المطالب الاجتماعية والسياسية في البلدان العربية إلى شكل من أشكال التنافس الجيواستراتيجي والطائفي بين البلدين. وغدت سورية والعراق، وبلدان أخرى، ساحات لحرب إقليمية بالواسطة بين العربية السعودية وإيران، مع قطر وتركيا وغيرهما، من خلال تسليح وتمويل الأطراف المتقاتلة سعياً للنفوذ والهيمنة. وفي النهاية كانت هذه الحرب بالواسطة، والصراعات على السلطة، وسياسات الهوّية (السنية ضد الشيعية وعلى العكس)، والصراع بين الهويات القومية المتنافسة (العربية ضد إيران وعلى العكس)، الهدية الإلهية التي قُدّمت إلى «داعش» وفصائل «القاعدة» المختلفة في المنطقة. فقد أمكن «داعش» و«النصرة» مع بداية الاضطرابات في سورية الحصول من البلدان السنّية المجاورة على التمويل، والسلاح، والغطاء الديني، وكان ذلك عاملاً حاسماً في امتلاك التنظيم القوة التي ظهرت لاحقاً. وعليه فقد يسّر التنافس الجيواستراتيجي والجيوطائفي بين البلدان التي يهيمن عليها السنّة وإيران، التي يهيمن عليها الشيعة، نشوء «داعش» من جديد وصعوده. وهكذا سمحت هشاشة نظام الدولة العربية بقيام معركة مجّانية بين القوى الإقليمية سعياً للهيمنة والسيطرة. وأمكن «داعش» من ثم أن يتسلق كلاعب من خارج الدولة أكتاف الدول الإقليمية الأساسية التي كانت تتقاتل على النفوذ في قلب المنطقة العربية. وليس بعيداً من «القاعدة المركزية» التي نشأت من رحم الصراع الأمريكي ـ السوفياتي الشرس على أفغانستان في ثمانينيات القرن الماضي، بدا «داعش» وليد الصراع الجيواستراتيجي والجيوطائفي، كما للتدخلات الخارجية في الوطن العربي.

خامساً: «داعش» وقصة البغدادي

في سياق بحثنا في تاريخ «داعش»، من خلال إطار الهوية والسياسات الطائفية، نقدّم رسماً للبغدادي بإعادة تركيب مسيرته من التخفي إلى بقائه في الظل. جرى التقاط أجزاء قصته من إعادة تجميع شهادات معاصرة لشهود عيان عرفوه قبل انضمامه إلى تنظيم «القاعدة في العراق»، كما من آخرين كانوا قد أمضوا وقتاً معه قبل ـ وبعد ـ احتجاز الأمريكيين له في معسكر «بوكا» قرب أم قصر في جنوب العراق وذلك في شباط/فبراير ٢٠٠٤ باعتباره «مقاتلاً سنّياً بسيطاً»[٣١].

(٣١) يقول البنتاغون إن البغدادي وبعد توقيفه في الفلوجة سنة ٢٠٠٤، أطلق سراحه في كانون الأول/ديسمبر مع عدد كبير من السجناء ممن اعتبروا ذوي تهديد بسيط. تقدر مصادر أخرى أن البغدادي قضى في سجن بوكا بين سنة وخمس =

وحين تسلّم البغدادي قيادة «القاعدة في العراق» عام ٢٠١٠، كان التنظيم على شفا الانهيار، بفعل خسارته آنذاك لقاعدته الاجتماعية والمادية في المثلث السنّي. وكان ذلك نتيجة حرب محلية داخلية بين «القاعدة في العراق» والجماعة السنية في العراق التي كانت وفّرت في البدء الملاذ للتنظيم. عمل البغدادي والحلقة الصغيرة إلى جانبه بصبر ومنهجية على إعادة بناء شبكتهم الاجتماعية ووسّعوا من استقطابها للسنّة الريفيين الفقراء في العراق ثم في سورية بعدما تحولت الانتفاضة السياسية فيها إلى حرب أهلية مفتوحة. كان البغدادي، في ذلك الوقت، يعيد وبذكاء تنظيم جهاز «القاعدة في العراق» العسكري معتمداً على خبرات جنود ورجال شرطة سابقين في الجيش العراقي، كما على مدربين شيشان في سورية، ما حوّل التنظيم إلى قوة مقاتلة محترفة قادرة على خوض حرب مدينية تقليدية.

ومن خلال خبرتهم القتالية والتدريبية الطويلة وقتالهم الفعلي لسنوات طويلة بما فيها الحرب الإيرانية ـ العراقية في ثمانينيات القرن الماضي، وغزو الكويت (١٩٩٠ ـ ١٩٩١)، وقمع الانتفاضات في الثمانينيات والتسعينيات، ومقاومة الأمريكيين منذ ٢٠٠٣ إلى ٢٠١٠، حوّل الضباط السنّة العراقيون المحترفون من أفراد الجيش العراقي المنحل عصابات تنظيم البغدادي وشبكاته المجمّعة من هنا أو هناك إلى قوة حرب عصابات حقيقية، كفؤة، وأقرب إلى جيش مذهبي صغير محترف، أمكنها في النهاية شن هجمات من عيار كبير وتشتيت فرق عسكرية عراقية وسورية عدة.

مع ذلك، فإن أسئلة عدة حول البغدادي لا تزال بحاجة إلى أجوبة لتفسير صعود «داعش» السريع. ومنها، على وجه الخصوص، كيف أمكن لرجل من دون خلفية عسكرية سابقة، ولم يكن يوماً منظّراً سياسياً ولا داعية دينية، تحويل «داعش» إلى أهم تنظيم سلفي جهادي دولي، يسيطر على «أمة» مفترضة تمتد عبر الحدود السورية ـ العراقية وعلى رأس جيش يضم أكثر من ثلاثين ألف مقاتل؟ كيف أمكن له أن يؤمن حاجات القوة تلك والتي تبلغ ما لا يقل عن ملياري دولار أمريكي سنوياً (تناقصت ميزانية «داعش» السنوية سنة ٢٠١٥ إلى نحو مليار دولار) وليحوّلها إلى أحد أغنى التنظيمات غير الرسمية في العالم، مع التطلع لأن تشبه دولة، وكله في أثناء اقتصاد حرب؟ إلى أي حد قامت مؤسسات الدولتين العراقية والسورية المتهالكة، وكذلك القوى الإقليمية المتنافسة على النفوذ والاستقطاب المذهبيين، بمساعدة البغدادي؟ لا يمكن الركون في تفسير ذلك إلى ما نعرفه من خبرات البغدادي الشخصية، ولا إلى دراسة مركّزة له في القيادة، ولا إلى خصال خارقة للرجل نفسه. وفي الحقيقة، فإن الصعود القوي للبغدادي قد تزامن مع الاضطرابات السياسية والمجتمعية المتزايدة التي شهدها العراق، حيث جرى النظر على نطاق واسع للكثير من سياسات الحكومة المركزية باعتبارها تهميشاً وحطّاً من وزن الجماعة السنية. لقد كانت الفوضى التي سادت العراق ثم سورية هي الرافعة التي دفعت بقوة مسيرة البغدادية الجهادية إلى أمام.

= سنوات. انظر: Tim Arango and Eric Schmitt, «U.S. Actions in Iraq Fuelled Rise of a Rebell,» *New York Times*, 10/8/2014, and Martin Chulov, «ISIS: The Inside Story,» *Guardian*, 11/12/2014.

يتصل صعود «داعش» بقوة بالنيران المذهبية المستعرة في العراق وسورية، وبصراع الهويات الذي شق المجتمعات العربية، وإذا ما حدث وهُزمت «داعش» فهناك باستمرار احتمال أن تتقدم جماعة أخرى تشبه «داعش»، كالنصرة مثلاً، لتحاول ملء فراغ السلطة في المنطقة. وإذا صحّ أن «داعش» هو مظهر لإفلاس مؤسسات الدولة، يتوجب إذاً أن يعاد بناء نظام الدولة السلطوية الهش على قاعدة من الشرعية مختلفة وأقوى كثيراً. ويتطلب ذلك حكومة شفافة، استيعابية، وممثلة، توفر الخير العام بما فيه فرص العمل، وأن تعطي لملايين الرجال والنساء الذين يشعرون بالاستبعاد أملاً بالمشاركة في مستقبل بلدانهم. والتحدي المعقد الآخر هو مواجهة أيديولوجيا «داعش» السلفية الجهادية بالمعنى الواسع. و«داعش» في محاولته تصوير نفسه البديل الوحيد للنظام السياسي المهشّم والفاسد إنما يحاول اختطاف توكيل الناس، ثم يعود لاحقاً ليستخدم التكتيكات نفسها للأنظمة القمعية التي يسعى للحلول محلها. وعليه فالتحدي الحقيقي هو توفير الأمل لملايين الرجال والنساء الذين نادوا بالعدالة والحرية والحياة بكرامة، كما شهدنا في انتفاضات الربيع العربي، وإقناعهم في الوقت عينه أن هناك بالفعل خيارات تغيير غير عنفية في وسعها إحداث تغيير سياسي حقيقي وذي معنى. وإلى أن نفعل ذلك، سيستمر كابوس «الدولة الإسلامية» والجماعات السلفية المجاهدة المشابهة مشكلة كبرى للوطن العربي والعالم الإسلامي كما للمجتمع الدولي في آن معاً.

الفصل الثاني

إرهاب تنظيم «داعش» وتهديد الدولة الوطنية

محمد الهزاط[*]

مقدمة

شكل ظهور تنظيم «الدولة الإسلامية» المعروف إعلامياً بتنظيم «داعش»، تطوراً مفصلياً في مسار الظاهرة الإرهابية؛ فالتطور الكبير في أنماطه العنفية، والتوسع في دائرة أهدافه، فضلاً عن تجاوز تهديداته ومخاطره النطاق المحلي واتجاهها للتأثير في الفضاء الإقليمي ككل، كلها عوامل تؤشر إلى حدوث متغيرات جديدة في طبيعة الظاهرة الإرهابية، دفعت بالعديد من الباحثين إلى وصف الفواعل الإرهابية في صيغتها الحالية بـ «الجيل الثالث للإرهاب»، وذلك تمييزاً لها من أجيال الإرهاب التي عرفتها المنطقة العربية في الفترة السابقة[1].

فإذا كان الهدف الأساسي للجماعات الإرهابية السابقة بجيلها الأول ـ الجماعة الإسلامية المسلحة في مصر كمثال ـ وجيلها الثاني ـ تنظيم القاعدة في صيغتها الأولى ـ هو ضرب الاستقرار داخل الدولة عبر استهداف مؤسساتها، العسكرية منها والمدنية، أو حتى تدمير رموز القوة لدى دول عظمى بما يؤدي إلى النيل من هيبتها ومكانتها الدولية، وذلك كعقاب لها على مسلك عام في سياستها الخارجية[2]، فإن ما يعطي خصوصية للجيل الجديد ـ الثالث ـ من الجماعات الإرهابية هو قيامها بإعادة ترتيب أولوياتها، وتوجهها لرفع سقف أهدافها والتوسيع من دائرتها لتشمل أهدافاً

(*) أستاذ باحث، كلية الحقوق، مكناس ـ المغرب.

(1) انظر: أبو بكر الدسوقي، «إشكاليات الانتقال في أجيال العنف،» السياسة الدولية، العدد ١٩٨ (تشرين الأول/أكتوبر ٢٠١٤)، ص ٦٨ وما بعدها، وممدوح الشيخ، «أجيال العنف: الاستمرار والتغير،» السياسة الدولية، العدد ١٩٨ (تشرين الأول/أكتوبر ٢٠١٤)، ص ٧٢ وما بعدها.

(2) انظر: إينياسيو رامونيه، حروب القرن الواحد والعشرين (مخاوف ومخاطر جديدة)، ترجمة أنطوان أبو زيد (بيروت: دار التنوير للطباعة والنشر والتوزيع، ٢٠٠٧)، ص ٧٨.

جديدة وغير مسبوقة، وعلى قمتها هدف تدمير نموذج الدولة الوطنية، وذلك في أفق إحلال نموذج مؤسسي بديل يعرف في الأدبيات الفكرية لتنظيم «داعش» بـ «دولة الخلافة». فما هي مخاطر وتداعيات إرهاب تنظيم «داعش» على واقع ومستقبل الدولة الوطنية في المنطقة العربية؟

أولاً: التوجه نحو بناء كيان مؤسسي بديل من الدولة الوطنية

شكّل التوجّه لإقامة كيانات مؤسسية بديلة من نموذج الدولة الوطنية «الوستفالية» السائد عالمياً، وقيامها بأداء نفس الوظائف المحصورة تقليدياً عليها، مؤشراً على التحول الكبير والخطير في فكر وأهداف الجماعات الإرهابية الحالية، وخصوصاً تنظيم «الدولة الإسلامية». فالعمليات الإرهابية لهذا التنظيم لم تعد تقتصر على ضرب مؤسسات الدولة، وفتح ثغرات في منظومتها الدفاعية بما يؤدي إلى جعلها منكشفة أمنياً، ويولد لديها الإحساس الدائم بفقدان المناعة الأمنية[٣]، بل طوّر التنظيم أهدافه لتشمل التوطن الجغرافي في مناطق شاسعة من إقليم الدولة، ومصاحبة سيطرته الأرضية الدائمة والفعلية تلك بممارسة الوظائف الدولتية التقليدية، وذلك بما يمكنه من إحداث «اختراق متوازٍ» للدولة، وفرض نفسه كقوة موازية لها[٤]، ومأسسة هذا الاختراق ـ السيطرة في صيغة مؤسسية بديلة يصطلح على تسميتها نظام «الدولة ـ التنظيم»[٥]، أو نظام الدويلات الجهادية، مع ما ينطوي عليه ذلك من تفكيك لسيادة الدولة الإقليمية وتدمير لكيانها، وبالتالي تعريض وجودها القانوني للخطر[٦].

تجسد هدف تدمير الدولة الوطنية على أرض الواقع، من خلال تمكن تنظيم «داعش» من بسط سيطرته المطلقة على مساحات شاسعة من أراضي دول عربية كالعراق وسورية وليبيا واليمن، وإعلان هذه المناطق كإمارات ـ ولايات تابعة لدولته الافتراضية، وهي السيطرة التي صوحبت بمباشرة كافة الوظائف المنوطة بالدولة، كإدارة المؤسسات، وجباية الضرائب، وبسط الأمن، فضلاً عن التحكم في مصادر القوة الاقتصادية، ولا سيّما حقول النفط والغاز[٧].

(٣) فؤاز جرجس، القاعدة، الصعود والأفول: تفكيك نظرية الحرب على الإرهاب، ترجمة محمد شيا (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ٢٠١٢)، ص ٨٦.

(٤) انظر: مالك عوني، «الدولة المأزومة: دينامية التفكك والوحدة في العالم العربي بعد الثورات العربية،» ملحق اتجاهات نظرية، السياسة الدولية، العدد ١٩٥ (كانون الثاني/يناير ٢٠١٤)، ص ٥، وأماني محمد غانم، «الفاعلون الدينيون عبر القوميين،» مجلة الديمقراطية، العدد ٥٦ (تشرين الأول/أكتوبر ٢٠١٤)، ص ٤٣.

(٥) انظر: رامونيه، حروب القرن الواحد والعشرين (مخاوف ومخاطر جديدة)، ص ٧٨.

(٦) بخصوص عوامل وسياقات ظهور الدويلات الجهادية، انظر: داليا رشدي، «هيكلة الخطر: قراءة في احتمالات انتشار الدويلات الجهادية وانهيارها،» ملحق تحولات استراتيجية، السياسة الدولية، السنة ٥١، العدد ٢٠٣ (كانون الثاني/يناير ٢٠١٦)، ص ٣١ وما بعدها.

(٧) انظر: إيمان رجب، «القوة المنافسة: مداخل تحليل الفاعلين العنيفين من غير الدول في المراحل الانتقالية،» ملحق اتجاهات نظرية، السياسة الدولية، السنة ٤٩، العدد ١٩٢ (نيسان/أبريل ٢٠١٣)، ص ١٢.

إن هذا المتغير الأخير، المتمثل بالسيطرة على مصادر الطاقة، والاستعانة بخدمات شبكات التهريب لضمان تسويقه لمستهلكين خارجيين، عبر الحدود العراقية ـ التركية والحدود السورية ـ التركية، حيث تجارة تهريب النفط عبر هذا المثلث مسألة مؤكدة، وجرى الكشف عنها على خلفية الأزمة الروسية ـ التركية[٨]، يمكّن التنظيم من الحصول على مصادر تمويل ضخمة تساعده على امتلاك مقومات القوة الأساسية لإدارة معركته مع الدولة القائمة أطول فترة ممكنة، والالتفاف على السياسات الوطنية في مجال تجفيف منابع الإرهاب، وهي كلها مؤشرات تدل على حصول تحول عميق في الفكر الاستراتيجي للجماعات الإرهابية، ودخول عنصر التعقيد في المواجهة المفتوحة معها، لأن السيطرة على مصادر الطاقة وضمان إنتاجها وتسويقها إلى مستهلكين محليين وخارجيين هي عملية معقدة ومركبة، وتحتاج إلى ترتيبات وإمكانات لا تتوافر عادة إلا للدولة المستقرة، أو الشركات العملاقة المتخصصة في مجال الطاقة[٩].

بهذه الكيفية إذاً، يضع تطور طبيعة المخاطر الإرهابية وجود الدولة الوطنية في خطر، مما يفرض عليها ضرورة تطوير وسائل وأدوات مواجهة هذا النمط الجديد من التهديدات الوجودية ليس في الداخل فحسب، بل حتى خارج حدودها، وذلك من خلال إجراء عملية مراجعة شاملة لنظريتها الأمنية ومفهومها للأمن القومي الذي فرضت عليه الجماعات الإرهابية تحديات خطيرة وغير مسبوقة.

ثانياً: فرض تغييرات عميقة على النظرية الأمنية التقليدية

فرضت الأعمال الإرهابية لتنظيم «داعش» تحديات أمنية ضاغطة على الدولة الوطنية في المنطقة العربية، دفعتها إلى إحداث تغييرات جذرية في المنظور التقليدي لأمنها القومي، الذي لم يعد يتلاءم مع طبيعة وخطورة التهديدات الإرهابية في صيغتها الحالية.

وعليه، فقد استدعت التهديدات غير التقليدية لتنظيم «داعش» ضرورة تجاوز الدولة للمواجهة العسكرية القائمة على خيار الحرب النظامية، التي لم تعد مجدية مع شبكات قتالية متنقلة ومتحركة ذات بنية تنظيمية فضفاضة، وتتسم عملياتها بقدر كبير من العشوائية وعدم القابلية للتنبؤ، وهو ما يعقد عملية رصدها وضربها، الأمر الذي فرض على الدولة إحداث تغييرات عميقة على استراتيجيتها القتالية لمواجهة هذا النمط الجديد من التهديدات الأمنية، وذلك في إطار ما يعرف بالحرب غير المتماثلة[١٠]، التي تعتمد وسائل وأساليب قتال غير تقليدية ومتغيرة تبعاً لتغير نمط المواجهة وأطرافها.

---

(٨) انظر: أحمد الدريني، «الأمن النفطي العربي و«مافيا» التهريب،» السياسة الدولية، السنة ٥٠، العدد ٢٠١ (تموز/يوليو ٢٠١٥)، ص ١١٨ ـ ١١٩.

(٩) انظر: علي بكر، «العنف في العراق وصعود النمط الداعشي،» السياسة الدولية، العدد ١٩٨ (تشرين الأول/أكتوبر ٢٠١٤)، ص ٩٥.

(١٠) انظر: شادي عبد الوهاب، «الحروب غير المتماثلة وأثرها في الاستراتيجية القتالية،» السياسة الدولية، السنة ٥٠، العدد ٢٠٠ (نيسان/أبريل ٢٠١٥)، ص ١١٨ ـ ١١٩.

بل الأكثر من ذلك، لم تعد التنظيمات الإرهابية، ولا سيّما تنظيم «داعش»، توظف أساليب ووسائل القتال المتعارف عليها في الحروب النظامية التقليدية فحسب، بل عمدت إلى تطوير استراتيجيته القتالية، وذلك من خلال المزج بين أساليب حرب العصابات غير التقليدية وتكتيكات الحرب النظامية، فضلاً عن امتلاكها قدرات تقليدية، وأسلحة مشابهة لتلك التي تمتلكها الجيوش النظامية، واكتسابها مهارات هذه الجيوش وقدراتها، ولا سيّما في مجال الفضاء الإلكتروني ـ الحرب الإلكترونية ـ، وكذا لجوئها إلى استخدام أسلوب التفجيرات الإرهابية التي تنطوي على عنف شامل وغير مميز يصيب الأهداف العسكرية والمدنية على حد سواء، وذلك في إطار ما يعرف بـ «الحرب الهجين» أو «الحروب المركبة» التي تقوم على استخدام الأنماط المختلفة من الحرب[11].

كما فرض التوسع في نطاق تهديدات ومخاطر تنظيم «داعش»، وتمددها لتغطي كل المنطقة، على الدولة الوطنية الانخراط في عملية إعادة تعريف لأمنها القومي، ولا سيَّما في بعده المرتبط بأمن الحدود، وذلك بالشكل الذي جعله يتسع ليشمل مواجهة مصادر التهديد الإرهابي في دول الجوار غير المباشر، بدلاً من الاقتصار على حماية الأمن على الحدود مع دول الجوار المباشر، وخصوصاً عندما يكون هذا الجوار غير المباشر يحمل سمات الدولة الفاشلة، مما يحوله إلى خط الدفاع الأول للحفاظ على أمن الدولة واستقرارها[12]، وذلك في مواجهة تنظيمات تعمد إلى استغلال عدم قدرة بعض الدول على فرض سيطرتها الأمنية على حدودها، من أجل التحكم في مناطق التماس الحدودية، وجعلها مرتكزاً لانطلاق عملياتها الإرهابية تجاه الدول المجاورة، وتحويل هذه المناطق الرخوة إلى ملاذات آمنة وأماكن للتوطن الجهادي، وذلك بما يؤدي إلى تكريس ظاهرة «الانتقالات الجهادية» بين ساحات الصراع في المنطقة، وهو ما ينذر بتدمير حدود الدولة الوطنية الحالية، واستبدالها بحدود سياسية جديدة متواصلة جغرافياً، وذلك تمهيداً لتحقيق مشروع «دولة الخلافة»، القائمة على حدود افتراضية تتجاوز الخريطة الجيوسياسية الحالية للمنطقة لتشمل مناطق شاسعة من أفريقيا وأوروبا[13].

هذا وقد فرضت المخاطر الإرهابية لتنظيم «داعش» على الدولة الوطنية كذلك مراجعة منظورها التقليدي لفكرة السيادة ومضمونها، ولا سيَّما على مستوى تعيين الحدود الفاصلة بين حقها في الدفاع عن نفسها في مواجهة الاعتداءات الخارجية المعترف به بمقتضى أحكام المادة ٥١ من ميثاق الأمم المتحدة، وبين ضرورة مراعاة واحترام السيادة الترابية للدول الأخرى مصدر تهديدات الجماعات الإرهابية، وذلك بهدف إيجاد أساس قانوني سليم ومشروع لعملياتها العسكرية

---

(١١) انظر: إبراهيم غالي، ««الحروب المركبة»: اتجاهات التغيير في أشكال العمليات العسكرية على ساحات القتال العربية،» اتجاهات الأحداث، العدد ١٣ (آب/أغسطس ٢٠١٥)، ص ١٢ وما بعدها.

(١٢) انظر: خالد حنفي علي، «التجمعات الإرهابية... تمركز الجهاديين في مناطق التماس الحدودية بالمنطقة،» اتجاهات الأحداث، العدد ٥ (كانون الأول/ديسمبر ٢٠١٤)، ص ٣٢ وما بعدها.

(١٣) انظر: خالد حنفي علي، «التهديد الحدودي بين مأزق الدولة وتغيرات المنطقة،» ملحق اتجاهات نظرية، السياسة الدولية، السنة ٥٠، العدد ٢٠١ (تموز/يوليو ٢٠١٥)، ص ٣.

الاستباقية ضد الإرهاب المنطلق من أراضي دولة أخرى، وبالشكل الذي لا يتعارض مع منظور القانون الدولي لمشروعية استخدام القوة في العلاقات الدولية[١٤].

ثالثاً: اختراق المجتمع الوطني وإيجاد بيئة حاضنة

يستعمل تعبير «البيئة الحاضنة» للدلالة على البيئة الاجتماعية والسياسية المحيطة بالجماعات الإرهابية، التي تتعاطف معها وتسهل عملها، وتساعدها على تجنيد عناصر جديدة، وذلك بما يمكّنها من امتلاك خزان احتياطي من المتعاطفين المستعدين للقتال إلى جانبها عندما تقتضي الحاجة ذلك، كما توفر لهذه الجماعات التمويل الضروري الذي يساعدها على ضمان الاستمرارية أطول فترة ممكنة. هذا إضافة إلى توفيرها ملاذات آمنة لهذه الجماعات في حالة اشتداد الطوق الأمني من حولها. كما تساعد البيئة الحاضنة، المرفوقة بحيازة الأرض، الجماعات الإرهابية على التخطيط لعملياتها العسكرية، وإقامة المعسكرات التدريبية والقتالية بعيداً من أي إمكانية للرصد أو الاستهداف العسكري من قبل الدولة[١٥].

ويرى العديد من الباحثين في تفسيراتهم ظاهرة «البيئة الحاضنة»، أن هناك مجموعة من العوامل التي تقف وراء ظهور هذه البيئة، أهمها: الفوضى وفراغ السلطة، تآكل هيبة الدولة وعدم قدرتها على تحمل مسؤولياتها الوظيفية، وغياب العدالة الاجتماعية على مستوى توزيع الثروة والسلطة، وانسداد الأفق السياسي وكبت الحريات، واعتماد أسلوب الإقصاء والعنف في التعاطي مع مطالب المعارضة، فضلاً عن الفشل في إدارة التعددية المجتمعية على مستوى الهويات الفرعية وحماية أسس التعايش المجتمعي، وذلك بالشكل الذي يؤدي إلى الانتقاص من قيم وحقوق المواطنة، وتآكل الولاء الحصري للدولة الوطنية[١٦].

هذا وقد أثبت الواقع أن القبيلة تعد أحد أهم محاضن الجماعات الإرهابية، وأكثرها قابلية للاختراق من قبل هذه الجماعات ذات الفكر المنغلق والمتشدد، حيث نجحت هذه الأخيرة في تحييد العديد من القبائل في صراعها مع السلطة القائمة، أو نسج شبكة علاقات مع مجموعات قبلية أخرى، ولا سيّما تلك المتمردة على سلطة الدولة، وطرح إمكانية التحالف معها في مواجهة الدولة الوطنية، وإغرائها بتعويضها مما تفتقده من مزايا وحقوق في حال مساعدتها على القضاء عليها، وهذا حال التحالفات التي عقدها تنظيم «داعش» وتنظيم «القاعدة» مع بعض المكونات القبلية في العراق وسورية واليمن وليبيا...، حيث استطاع التنظيمان اختراق هذه القبائل واستقطاب

---

(١٤) انظر: محمد بسيوني عبد الحليم، «الإرهاب العابر للحدود... الأنماط والمحفزات،» ملحق اتجاهات نظرية، السياسة الدولية، السنة ٥٠، العدد ٢٠١ (تموز/يوليو ٢٠١٥)، ص ١٤.

(١٥) انظر: ممدوح الشيخ، «محاضن الشر: ستة مداخل لتفسير انتشار واستمرار ظاهرة الإرهاب في الشرق الأوسط،» اتجاهات الأحداث، العدد ١٠ (آب/أغسطس ٢٠١٥)، ص ٩ ـ ١٠.

(١٦) انظر: محمد برهومة، «القابلية للاحتضان: عوامل صعود السلفية الجهادية في بلاد الشام،» السياسة الدولية، العدد ١٩٧ (تموز/يوليو ٢٠١٤)، ص ٤٨ ـ ٤٩.

العديد من أفرادها وتجنيدهم في بنيتهما التنظيمية، أو كما حصل مع بعض قبائل الطوارق في دول الساحل والصحراء، الذين وفّروا ملاذات آمنة للعديد من الجماعات الإرهابية، واتحدوا معها في مواجهة السلطة القائمة، أو مواجهة التدخلات العسكرية الأجنبية كالتدخل الفرنسي في شمال مالي في العام ٢٠١٣[١٧].

هكذا نجحت الجماعات الإرهابية في توفير بيئة حاضنة لها، قائمة على شبكة تحالفات متينة مع العديد من المكونات المجتمعية، ولا سيَّما المجموعات القبلية، التي لم تعد هي الأخرى محصّنة من الاختراقات الدينية المتطرفة؛ تحالفات مستندة إلى مصالح مشتركة وتوظيف متبادل بينهما خدمة لأجندتهما الخاصة[١٨]، مستغلة الجماعات الإرهابية في ذلك حالةَ الشعور بالمظلومية لدى هذه القبائل، والروح القبلية المتماهية مع منطق وفكر السلفية الجهادية المتشددة من أجل الخروج على السلطة وهدم مؤسسة الدولة الوطنية، وبالتالي التأسيس لحالة سياسية أقرب إلى حالة البداءة الأولى منها إلى دولة مدنية حديثة[١٩].

رابعاً: تأجيج الكراهية بين المكونات المجتمعية

لقد أسهمت الأعمال الإرهابية الوحشية لتنظيم «داعش» ـ قتل جماعي، تعذيب، اغتصاب، سبي للنساء، تهجير، تفجير المعالم الأثرية ودور العبادة من مساجد وكنائس وأضرحة ومزارات.... ـ في بعث وإحياء الكراهية بين المكونات المجتمعية المختلفة من طوائف وعرقيات وأقليات دينية، وذلك على النحو الذي ينذر بالقضاء على اللحمة الوطنية، وهدم كيان الدولة الوطنية، فضلاً عن التهديد باحتمال انتقاله إلى عموم المنطقة، وتفجير دولها، وتقسيمها على أسس طائفية وعرقية ودينية جديدة غير قابلة للتعايش، وذلك بما يؤدي إلى إعادة رسم الخريطة الجيوسياسية للمنطقة من جديد[٢٠]. وهو الخطر الذي زاده تفاقماً لجوء العديد من المنتمين إلى هذه المكونات المجتمعية إلى الدول المجاورة ذات التركيبة المجتمعية الهشة، مع ما تسببه هذه المعضلة من تحديات إضافية تهدد الاستقرار المجتمعي والسياسي لهذه الدول، التي تعاني أصلاً مشاكل داخلية نتيجة غياب الانسجام والتوافق الوطني حول العديد من قضايا السياستين الداخلية والخارجية[٢١].

---

(١٧) انظر: أيمن شبانة، «ما بعد التهميش: الطوارق وتهديد سلامة الدولة الوطنية،» ملحق تحولات استراتيجية، السياسة الدولية، السنة ٤٩، العدد ١٩٣ (تموز/يوليو ٢٠١٣)، ص ٢٨ ـ ٢٩.

(١٨) انظر: خالد حنفي علي، «توظيف متبادل: التشابكات القبلية ـ الجهادية في منطقة الساحل والصحراء،» اتجاهات الأحداث، العدد ٨ (آذار/مارس ٢٠١٥)، ص ٣٦ وما بعدها.

(١٩) انظر: كمال السعيد حبيب، «قيد التشكل: الجغرافيا السياسية الجديدة والعنف في العالم العربي،» السياسة الدولية، السنة ٤٨، العدد ١٩٠ (تشرين الأول/أكتوبر ٢٠١٢)، ص ٤١.

(٢٠) انظر: مي مجيب، «الانفجار داخلياً.. المأزق الطائفي في المشرق العربي بعد الثورات،» ملحق تحولات استراتيجية، السياسة الدولية، السنة ٤٩، العدد ١٩١ (كانون الثاني/يناير ٢٠١٣)، ص ١٤ ـ ١٥.

(٢١) انظر: مروة صبحي منتصر، «تشابكات اللاجئين والصراعات في الشرق الأوسط،» ملحق اتجاهات نظرية، السياسة الدولية، السنة ٥٠، العدد ٢٠١ (تموز/يوليو ٢٠١٥)، ص ٢٠.

هذا ويؤشر توجه تنظيم «داعش» لمحاربة المكونات المجتمعية الأخرى، فضلاً عن الدولة الراعي الوحيد لأسس التعايش المجتمعي، إلى تطور خطير في فكر هذا التنظيم والجماعات الإرهابية المرتبطة به؛ حيث آثر هذا التنظيم، خلافاً لأجيال الإرهاب السابقة، مقاتلة العدو البعيد والقريب معاً[٢٢]، وتوظيف الدين في صراعه مع الطوائف والعرقيات والأقليات الدينية الأخرى في المجتمع، وجعله مدخلاً لإثارة الفوضى والصراع الداخلي، بدل جعله عاملاً للتوافق والتعاون ومدخلاً لتسوية الخلافات فيما بينها، مع ما ينطوي عليه ذلك من إعادة تعريف للإسلام والمسلمين، وإعادة تحديد للعلاقة مع المكونات الدينية الأخرى، ولا سيَّما المسيحيين، الذين عاشوا في المنطقة قبل ظهور الإسلام وبعده، وذلك في إطار فهم غريب لمقاصد الجهاد، بل وللإسلام ذاته، ومن دون الأخذ بعين الاعتبار تبدل المعطيات وتغير المعادلات[٢٣].

وهكذا جعلت عمليات العنف والقتل على الهوية والطائفة التي يقوم بها تنظيم «الدولة الإسلامية»، من استحالة العودة إلى التعايش المجتمعي هو السيناريو الأقرب إلى التحقق في العديد من دول المنطقة. وهذا السيناريو، إن تحقق، سيمهد الطريق ـ حسب العديد من المراقبين ـ لسيناريو آخر أكثر خطورة وتعقيداً، وهو سيناريو التقسيم، ولا سيَّما في ظل تصاعد المطالبات بالاستقلال الذاتي لبعض الكيانات العرقية الطامحة إلى تأسيس نوع من الكيانية القومية[٢٤]. وإذا كانت الاعتراضات الإقليمية والدولية على تحول هذه الكيانات العرقية إلى دول ما زالت قائمة حتى هذه اللحظة، إلا أن استمرار الإصرار على هذه المطالبات المصحوبة بالسيطرة العسكرية على أقسام كبيرة من جغرافية الدولة، قد يدفع البعض إلى البحث عن حل لهذه الإشكالية في إطار خيار الفدرالية الذي تتمتع السلطة المركزية فيه بسيادة اسمية وصورية، مقابل تمتع الكيانات المنضوية تحت لوائها باستقلالية موسعة، وإن كانت غير معلنة، يقربها من وضعية الدولة. وإذا شاع هذا النمط من البدائل السلطوية ـ الذي يجري الإعداد له وترويجه من قبل بعض الدوائر الخارجية ـ فإن انقسام الدولة الوطنية سيصبح أكثر احتمالاً، وسيكتسب شرعية في المنطقة[٢٥].

تجدر الإشارة إلى أن مناخ الكراهية بين المكونات المجتمعية لم ينحصر في الداخل الوطني فحسب، بل امتد ليستهدف العلاقات الإقليمية بين دول المنطقة، المطبوعة أصلاً بالخلاف والتوتر على خلفية قضايا سياسية مرتبطة بالصراع بين المصالح الجيوسياسية لهذه الدول وتعارضها. ولعل نمط العلاقات العربية ـ الإيرانية الحالي خير دليل على ذلك. فالطرفان يتهمان أحدهما الآخر

---

(٢٢) انظر: محمد إسماعيل، «من «القاعدة» إلى «داعش»... تحولات واسعة في مشهد العنف السياسي،» السياسة الدولية، السنة ٥٠، العدد ٢٠١ (تموز/يوليو ٢٠١٥)، ص ١٦٦ ـ ١٦٧.

(٢٣) انظر: محمد عارف، «المصادر الفكرية لجماعات الجهاد الوظيفي،» السياسة الدولية، العدد ١٩٨ (تشرين الأول/أكتوبر ٢٠١٤)، ص ٨٠ ـ ٨١.

(٢٤) انظر: نادية سعد الدين، «الشروط المعززة: مستقبل الدولة العراقية في مواجهة عوامل تفكك مقيدة،» ملحق تحولات استراتيجية، السياسة الدولية، العدد ١٩٥ (كانون الثاني/يناير ٢٠١٤)، ص ١٣ وما بعدها.

(٢٥) انظر: جمال عبد الجواد، «مستقبل الشرق الأوسط تصنعه قوى الحاضر،» السياسة الدولية، السنة ٥٠، العدد ١٩٩ (كانون الثاني/يناير ٢٠١٥)، ص ٦٨ ـ ٦٩.

بالمسؤولية عن ظهور ودعم الجماعات الإرهابية في المنطقة، وبالتوظيف السياسي للمكون الطائفي داخلهما، واستثمار الإرهاب الطائفي للجماعات التفكيرية لاعتبارات استراتيجية[٢٦]، وهي الاتهامات التي تعمل بعض وسائل الإعلام المحسوبة على الجهتين على تغذيتها من خلال استحضارها خطاباً إعلامياً تدميرياً يستند إلى مفردات طائفية تنفيرية في تعاطيها مع الأزمات والتوترات الداخلية والإقليمية، التي يحتاج فهمها ومقاربتها إلى توظيف خطاب إعلامي هادئ، موضوعي وتقريبي، يتجاوز الخلافات المذهبية والطائفية، ويشيع مناخ التعاون والتضامن، ويعلي قيم المواطنة والتسامح وتقبُّل الآخر، ويرسي ثقافة التعايش مع الخلافات بدلاً من الاقتتال من أجلها[٢٧].

وهكذا تحولت بعض وسائل الإعلام في المنطقة إلى آلية للحشد الطائفي وصناعة الكراهية، ومنتدى لالتقاء شيوخ التكفير وأصحاب الفتاوى الدموية المتوحشة، وذلك بما يؤسس لعلاقة اعتماد متبادل بينها وبين الجماعات الإرهابية، ويخدم مخططاتها القائمة على تعزيز التعصب المجتمعي وشرعنة العنف وتبرير الصراع داخل المجتمعات وفيما بينها[٢٨]، وهو ما ينذر بدخول المنطقة في أتون حرب باردة طائفية ـ سياسية داخلية وعلى مستوى علاقات دولها الإقليمية، شبيهة بحالة حرب الجميع ضد الجميع ـ حسب التعبير الهوبسي ـ، وجعلها ساحة نموذجية تختبر فيها القوى الخارجية ما يطلق عليه «حروب ما بعد الحداثة»[٢٩].

خامساً: انكشاف الدولة الوطنية أمام التدخلات الأجنبية

وفرت السيطرة الفعلية للجماعات الإرهابية على مساحات شاسعة من أراضي دول مركزية في المنطقة العربية، وتهديدها مصالح القوى الكبرى فيها، الذريعة الملائمة لهذه الأخيرة لاستباحة سيادة هذه الدول، ما جعل الدولة الوطنية في الوطن العربي تعرف حالة من الانكشاف الأمني غير المسبوق، وبشكل لا يوجد له مثيل على امتداد الخريطة الجيوسياسية العالمية، وهو التدخل الذي اتخذ شكل انتهاكات صارخة ودائمة لسيادتها الوطنية، وسيطرة فعلية على إقليمها بمكوناته الثلاثة البري والجوي والبحري، كما جاء في صيغ متنوعة ومتعددة، منها ما هو انفرادي أو جماعي في إطار تحالف دولي، ومنها ما جاء بناء على طلب من الدولة المستهدفة به أو بدونه، وهو ما جعل الدولة الوطنية في المنطقة ضحية لأخطر مظاهر وأنماط التدخلات التي عرفها تاريخ العلاقات الدولية المعاصرة.

---

(٢٦) انظر: رانيا مكرم، «الكراهية والعلاقات الإقليمية... نماذج عربية وإيرانية،» ملحق اتجاهات نظرية، السياسة الدولية، السنة ٥٠، العدد ١٩٩ (كانون الثاني/يناير ٢٠١٥)، ص ٢٨ ـ ٢٩.

(٢٧) انظر: محمد بسيوني عبد الحميد، «مقاربات تقليص «خطاب الكراهية» في وسائل الإعلام،» ملحق اتجاهات نظرية، السياسة الدولية، السنة ٥٠، العدد ١٩٩ (كانون الثاني/يناير ٢٠١٥)، ص ٢٠ ـ ٢١.

(٢٨) انظر: داليا رشدي، «آليات صناعة الكراهية وطبيعة الأنظمة السياسية،» ملحق اتجاهات نظرية، السياسة الدولية، السنة ٥٠، العدد ١٩٩ (كانون الثاني/يناير ٢٠١٥)، ص ٦ ـ ٧.

(٢٩) انظر: حبيب، «قيد التشكل: الجغرافيا السياسية الجديدة والعنف في العالم العربي،» ص ٤٢.

هذا ويمكن حصر أهم المصالح والأهداف المؤطرة لخيار المواجهة العسكرية للجماعات الإرهابية من قبل هذه القوى المتدخلة، وبما أدى إلى إيجاد حالة من الانكشاف غير المسبوق لأمن وسيادة الدولة الوطنية، في ما يلي:

ـ حماية المصالح الاقتصادية لهذه القوى من خطر الجماعات الإرهابية ولا سيَّما تنظيم «داعش»، الذي لم يعد يكتفي باستهداف مؤسسات الدولة العسكرية والأمنية، أو ضرب مؤسساتها الاقتصادية العامة، بل وسّع من دائرة استهدافاته لتشمل السيطرة الفعلية على مصادر قوتها الاقتصادية، وتحديداً حقول النفط والغاز، كما حصل في العراق وسورية وليبيا، مع ما يمثله هذا المتغير الجديد في فكر واستراتيجية الجماعات الإرهابية من تهديد جدي وخطير للأمن القومي لهذه القوى، ولا سيَّما في بعده المرتبط بأمن الطاقة.

ـ حماية الممارّ المائية الدولية، التي تطل المنطقة على أهمها وأكثرها حيوية، من خطر الجماعات الإرهابية وتهديداتها القائمة أو المحتملة، وذلك بهدف ضمان التدفق السلس والآمن لمصادر الطاقة عبر طرق الملاحة البحرية الدولية، التي تسعى التنظيمات الإرهابية للاقتراب منها والسيطرة عليها.

ـ حماية أمن ومصالح حلفائها في المنطقة من تهديدات الجماعات الإرهابية، ذلك أن سعي هذه الأخيرة إلى تدمير نموذج مؤسسة الدولة الوطنية، سيحوِّل الإقليم ككل إلى مناطق سائبة خارجة عن السيطرة، مما يعقد إمكانية التحكم وضبط تداعيات الإنفلات الأمني فيها، مع ما ينطوي عليه ذلك من مخاطر وجودية على أمن وبقاء الدول الحليفة، وفي مقدمتهم إسرائيل.

ـ مواجهة تهديدات ومخاطر ما يصطلح على تسميتهم «العائدون من ساحات الصراع» في المنطقة العربية على أمن هذه القوى، التي انضم العديد من مواطنيها للقتال في صفوف الجماعات الإرهابية، ولا سيَّما من جهة إقدامهم على تنفيذ عمليات إرهابية عند عودتهم إلى بلدانهم الأصلية كما حدث في فرنسا في العام الماضي، أو احتمال تكوينهم خلايا إرهابية نائمة على استعداد دائم لتنفيذ عمليات إرهابية عند تلقّيهم الأمر بذلك كما حدث في الولايات المتحدة الأمريكية في السنة نفسها. كل هذا منح هذه القوى، التي باتت تواجه وضعاً أمنياً معقداً يفرض عليها التحرك على عدة جبهات داخلياً وخارجياً، الفرصة الملائمة للتدخل عسكرياً، وبشكل استباقي، في العديد من دول المنطقة، بدعوى التصدي لأخطار الجماعات الإرهابية، وردعها قبل أن تنتقل إلى أراضيها.

ـ استغلال خطر الجماعات الإرهابية، وتوظيف تهديداتها كفزّاعة لتخويف دول المنطقة، وخلق حالة من الشعور الدائم بفقدان المناعة الأمنية لديها، وذلك بغرض تثبيت وجودها العسكري الدائم في الإقليم، مع ما يمنحه لها هذا الحضور الفعلي والمباشر من نفوذ سياسي كبير، تستخدمه للتأثير في تفاعلات المنطقة والتحكم في مصيرها، وذلك بالشكل الذي يخدم مصالحها في المقام الأول، ويعزز مكانتها في الساحة الدولية.

بهذه الكيفية إذاً، يتم ربط حالات التدخل الدولي في شؤون دول المنطقة بذريعة مكافحة الإرهاب، وذلك بما يؤدي إلى استباحة سياداتها، واستدامة انكشافها الأمني بفعل تهديدات وجودية مزدوجة، بعضها نابع من البيئة المحلية بفعل تهديدات الجماعات الإرهابية، والبعض الآخر يجد مصدره في البيئة الدولية، حيث تسارع القوى الأجنبية لاستغلال خطر الإرهاب العابر للحدود للتوغل في المنطقة، وبسط سيطرتها عليها، وجني مكاسب الاضطرابات والتوترات فيها.

خاتمة

إن التغير الكبير والخطير في طبيعة وأهداف واستراتيجيات الجماعات الإرهابية، وعلى قمتها تنظيم «داعش» واتساع نطاق تهديداتها لتشمل المنطقة بأسرها، فضلاً عن اتجاهها لفرض نمط جديد من التأثير في دولها، وصل إلى حد السيطرة الفعلية والدائمة على أجزاء واسعة من أقاليمها، وذلك في أفق تدميرها وفرض بديل مؤسسي لها، جعل من خطر الإرهاب أحد مصادر التهديد الرئيسية للدولة الوطنية في الفترة الحالية.

وعليه، فالتحديات التي يفرضها هذا النمط الجديد من الفاعلين العنيفين من غير الدول، هي على درجة عالية من الخطورة، بحيث لا يمكن لأي دولة أن تواجهها بمفردها مهما أوتيت من قوة، وهو ما يفرض على دول المنطقة ضرورة التعاون والتضامن فيما بينها، وبناء شراكات جديدة ومتينة قائمة على الوعي والاقتناع بترابط أمنها الوطني والأمن القومي العربي ككل. كما عليها تجاوز خلافاتها السياسية، أو على الأقل ترشيدها، وذلك بما يؤدي إلى خلق أجواء إيجابية في علاقاتها المتبادلة، تساعد على إيجاد الشروط الضرورية لكسب رهان المواجهة المعقدة ـ المركبة مع هذه الظاهرة الإرهابية الانشطارية التي ما فتئت تنبعث في صيغ وأنماط جديدة، وتتصاعد مخاطرها، وتتغذى من عوامل داخلية تضرب بجذورها في أعماق الثقافة والمجتمع والاقتصاد والسياسة، فضلاً عن البيئتين الإقليمية والدولية.

الفصل الثالث

السياسة الثقافية والإرهاب (حالة مصر): تحليل نقدي ورؤية مستقبلية(*)

محمود أحمد عبد الله(**)

مقدمة

لقد استشعر الواقع الثقافي ضرورة التغيير فبدأ الحديث باكراً عن الرغبة في بناء سياسة جديدة للعمل الثقافي، فأخذت «المجموعة الوطنية للسياسة الثقافية» بوضع تصور مبدئي للسياسة الثقافية انطلاقاً من الجهود التي تبذلها واحدة من المؤسسات الثقافية الجديدة وهي مؤسسة المورد. وعقب ثورة يناير عاود أحد أعضاء المجموعة المذكورة الكرَّة، وهو الأكاديمي المصري عماد أبو غازي، فقدم مقترحاً يستقي منظوره من مطالب الثورة. ولم ينتهِ الأمر عند هذا الحد، حيث طرح وزير الثقافة الحالي الناقد والباحث جابر عصفور على السيد يَسين المدير السابق لمركز الأهرام للدراسات السياسية والاستراتيجية أن يقدم مقترحاً لسياسة ثقافية جديدة تتجاوب مع اللحظة الراهنة ومستجداتها، ثم يطرح فيما بعد للنقاش العام.

ولقد كانت قضية التطرف واحدة من القضايا الأساسية التي اهتمت بها السياسة الثقافية منذ عهد مبارك، سواء كان ذلك بشكل غير مباشر، أو بصورة مباشرة، في شكل ممارسات يتم دعمها، من دون تخطيط مسبق. وهو ما نجد أثره في المقترحات التالية، لكنها كانت أجلى وأوضح في آخرها. وتحاول الدراسة الحالية مناقشة قضية الإرهاب، من ناحية الدوافع الممهدة لها وآثارها، وكيف وضعت السياسة الثقافية القائمة والمقترحة سبل حلها. ولا يخلو الأمر من مراجعة هذه السياسة وتلك المقترحات، واقتراح سبل جديدة، ينقحها ويضيف لها.

(*) نشرت هذه الدراسة، في: المستقبل العربي، السنة ٣٨، العدد ٤٣٦ (حزيران/ يونيو ٢٠١٥)، ص ١٣ ـ ٢٧.
(**) المركز القومي للبحوث الاجتماعية والجنائية ـ مصر.

أولاً: مفهوم السياسة الثقافية وأنماطها

هي الإجراءات التي بمقتضاها تقوم المؤسسات الحكومية وغير الحكومية بتنظيم الثقافة وإدارتها، بما يوفر جسور التواصل بين الفنون وحياة الناس. بحيث يمكن للحكومات والجامعات والحركات الاجتماعية والمؤسسات والشركات والأحزاب بتقديم الدعم المالي لضبط حركة الثقافة والترويج لها وتعزيزها وتعليمها للناس وتقييمها، مرتكنة في ذلك إلى أسباب ودوافع قانونية أو سياسية، أو لغرس قيمة المواطنة، أو من باب فعل الخير[١].

على أن تبدل المفهوم مرتبط بتبدل معنى الثقافة، وهو ما يبدو على عدة مستويات[٢]: فعلى مستوى أول دلالي، تعني كلمة الثقافة التعبير الفني، فتأتي السياسة الثقافية لتهتم بالتمويل الحكومي وتعزيز الفنون، من باب إدراك المجتمعات لقوة الفنون ولأهمية تكريم الفنانين ودعمهم، فأخذت الحكومات منذ مطلع القرن العشرين في الحلول محل الكنيسة والنظام الملكي والأثرياء الرعاة للفنون.

وعلى مستوى ثانٍ، ارتبط معنى الثقافة بوسائل الاتصال الحديثة، عبر البث الإذاعي، والأفلام السينمائية والكتب المطبوعة والبث التلفزيوني والتسجيل الصوتي والوسائط الجديدة. هنا يكون المصطلح أوثق ارتباطاً بتطور وسائل الإعلام الجديدة التي ساهمت في نشر الأعمال الفكرية والفنية وفي أسلوب فهم الثقافة نفسها. ما معناه أن السياسة الثقافية هي سياسة إدارة تكنولوجيا ووسائط نقل المعرفة.

وعلى مستوى ثالث، للمفهوم معنى عام، نشأ في الفلسفة وراج في العلوم الاجتماعية. بحيث أخذ يعني «الكل المركب من المعارف والمعتقدات والفنون والقوانين والأخلاقيات والعادات وغيرها مما يكتسبه الإنسان كعضو في المجتمع»، أو بتعبير منظمة اليونسكو: «سبل العيش المشترك». وفي هذا الصدد، تحرص السياسات الثقافية، انطلاقاً من هذا المعنى، على حماية الهوية الثقافية، أو على أقل تقدير تهيئة بيئة تنشأ فيها ثقافة مميزة. هذا النوع من السياسات نتاج الضغوط الخارجية على معنى أن المواجهة مع مجتمع خارجي تتسبب في نشوئها.

أما الباحث فيتبنى مفهوماً يرى في السياسة الثقافية سياسة تنموية تنتهجها الدولة في التعامل مع الثقافة سواء بتبني سياسة شمولية تكون فيها يد الدولة هي العليا، أو بتبني تصور ليبرالي يقلص حجم الدولة، ويوسع دور القطاع الخاص والمجتمع المدني، أو بالجمع التوفيقي بين النموذجين معاً. وعلى هذا يمكن الحديث عن ثلاثة أشكال للسياسة الثقافية:

- السياسة الشمولية: وهي السياسة التي تهيمن فيها الدولة على إدارة الثقافة وحظر أي مساحة ممكنة لأي مبادرات فردية ومجتمعية، فتكون مؤسسات إنتاج الثقافة وتوزيعها مؤسسات تابعة للدولة، خاضعة لها.

---

(١) *The Encyclopedia of Literary and Cultural Theory* (New York: Wiley - Blackwell Press, [n. pb.]), vols. I, II, III, p. 1011.

(٢) «Cultural Policy,» The Canadian Encyclopedia, <http://www.thecanadianencyclopedia.ca/en/article/cultural-policy/>.

ـ السياسة الليبرالية: وهي سياسة تترك فيها الدولة حق إنتاج الثقافة وتوزيعها للأفراد والمجتمع المدني، دون تدخل منها.

ـ السياسة التسلطية: وهي سياسة تجمع بين النوعين، بحيث يبدو أن السوق هو المتحكم في نشر الثقافة وإنتاجها، بينما تسيطر الدولة على الثقافة، وتتدخل عبر آليات عديدة، للمنع والمصادرة، والسجن.

ثانياً: الإرهاب: الدوافع والآثار

١ ـ الدوافع

تتعدد الدوافع التي تضطر الشباب إلى الانضمام إلى الجماعات الجهادية في الحالة المصرية، وهي تمثل في مجموعها مناخ إنتاج العنف ضد الدولة والمجتمع، باعتبارهما مصدر إشباع حاجات الفرد. وتتمثل هذه الأسباب في غياب العدالة الاجتماعية، شيوع الخطاب التكفيري، تفكك الروابط المجتمعية، سقوط سلطة الشيخ التقليدي والمثقف العام، وضعف دور المؤسسات الثقافية، وغياب المشروع القومي.

أ ـ غياب العدالة الاجتماعية

حيث توجد تنمية مشوَّهة غير قادرة على النفاذ إلى كل الطبقات، وإلى كل الربوع، ونحو الكافة دون تمييز ديني أو نوعي. فالدولة لم تستطع أن توزع عوائد التنمية على المناطق الجغرافية، ما بين الريف والحضر، وداخل الحضر، وبين الشمال والجنوب. وكان من تبعات ذلك أن تطور ما يسمى بالاقتصاد الموازي. فغياب أجهزة الدولة داخل المجتمعات الفقيرة يعوَّض في أغلب الأحيان بالجماعات الإسلامية التي كانت تموَّل بشكل رئيسي من خلال مصادر من داخل الخليج، التي مارست عملها داخل مناطق انصرفت عنها الدولة. وبالتالي أخذت جماعة الإخوان المسلمين وتنظيمات إسلامية أخرى على عاتقها تشييد وإدارة شبكة موسعة من المدارس والعيادات الصحية والمساجد في جميع أرجاء الدولة[٣].

لم يقتصر نفاذ هذه الجماعات الدينية السلمية والعنيفة على المناطق الريفية، بل ونَفَذت إلى المناطق الحضرية الفقيرة، مع دخول أبنائها الريفيين إلى الحضر واصطدامهم بأزمة التحديث وثقافته المغايرة بالكلية لثقافتهم الريفية المحافظة. ويصف جيل كيبل بدقة هذه الفئة من فقراء الحضر الذين ينضمون إلى جماعات التطرف، رداً على إهمال الدولة لهم، «هذه الفئة تتميز بثلاث خصائص: فهي أولاً فقيرة، وهي على مستوى من المعرفة يفوق بكثير مستوى آبائها، ولا تملك ذاكرة في النضال من أجل الحصول على الاستقلال، الذي بنيت عليه النخبة الحاكمة مشروعيتها.

---

(٣) سكوت هيبارد، السياسة الدينية والدول العلمانية: مصر والهند والولايات المتحدة، ترجمة الأمير سامح كريم، عالم المعرفة؛ ٤١٣ (الكويت: المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، ٢٠١٤)، ص ١١٧ ـ ١١٨.

وفي ذات الوقت قلّما أتيح لها أن تحظى بفرص للشغل، وأخيراً لا تتأثر بخطاب النخبة الحاكمة الذي تستمد منه مشروعيتها، والذي يعود إلى الخمسينيات وبداية الستينيات»[٤].

يضاف إلى ذلك أن أغلب قيادات أعضاء الجماعات المتطرفة جاؤوا من الجنوب، وبالتحديد من محافظات بني سويف والمنيا والفيوم وأسيوط وقنا. وهي من المحافظات الأكثر فقراً، وتتركز فيها الثروة في يد عائلات تمكنت سلطوياً عبر كل الحكومات المتتابعة من احتكار الثروة. فالمسألة لا تقف عند غياب التنمية عن الصعيد، بل تبدأ من هذه السيطرة القبلية لجماعات أو عائلات، احتكرت الثروة والسياسة وفُرَص التطور. وكما يقول بودريار فإن الإرهاب صنو الهيمنة، إذ «إنه الظل المرافق لكل نسق من الهيمنة... إنه موجود في صلب هذه الثقافة التي تحاربه»[٥].

ب ـ شيوع خطاب التكفير

ومَرَدُّ ذلك عدة عوامل، تبدأ من غياب قيم التسامح والحوار واحترام المغايرة وانتهاءً بغياب العقلانية ورسوخ أقدام الخرافة. هذه العوامل نتاج عدم قدرة الدولة على الحياد إزاء الدين. فالملاحَظ أن الطبقة الحاكمة تستغل الدين في صراعها السياسي، مثلها مثل القوى السياسية الأخرى، ولم تصل إلى وضع تتمكن فيه الجماعة السياسية ككلٍ من الفصل بين الدين والسياسة. فالأمر لا يتعلق بتبني الدولة أو الطبقة الحاكمة خطاباً دينياً معتدلاً، لأنه ـ من الأصل ـ من الخطورة أن تتبنى أي قوة سياسية للدين. كما أن اصطلاحَ «معتدل» هو ذاته مربك، فالمعتدل معتدل بالنسبة إلى من؟ وما الذي يميزه بالاعتدال؟ وهل هذه السمة له إن جاء بما يرضي النخبة المثقفة، أم النخبة الحاكمة، أم عامة الناس؟ ذلك أنه من الصعوبة بمكان الاتفاق على معنى الاعتدال. بل ومن الأجدى تحييد دور المؤسسات الدينية، والاكتفاء بدورها في الشأن الديني اليومي، رفعاً للدين لمكانته المقدسة، وإبعاداً له عن دناسة اليومي وصراعات البشر.

ج ـ تفكك الروابط المجتمعية

فالشاب أو الشابة تلجأ إلى الجماعات الدينية المتطرفة كجزء من مقاومة هشاشة التجربة اليومية الحديثة التي تسببت في ضعف النسيج الأسري، وسيادة ثقافة استهلاكية. إذ يبحث العضو عن جماعة مرجعية تؤكد مثاليته ورغبته في بناء مجتمع مثالي يحاكي الصورة المرسومة عن الماضي. فالحداثة المصرية المشوَّهة لم تُنتج في المدن عالماً جديداً يؤلف بين الأفراد داخل الأسرة الواحدة. وهو ما يبرر وجود أفراد من الطبقات العليا والمتوسطة ضمن الجماعات المتطرفة، لأسباب يتصل

---

(٤) جيل كيبل، «من أجل تحليل اجتماعي للحركات الإسلامية،» في: نزيه أيوبي [وآخرون]، الإسلام السياسي وآفاق الديموقراطية في العالم الإسلامي، ترجمة مؤسسة أوبور (الرباط: مركز طارق بن زياد للدراسات والأبحاث، ٢٠٠٠)، ص ٥٠.

(٥) العنف، إعداد وترجمة محمد الهلالي وعزيز لزرق، دفاتر فلسفية، نصوص مختارة؛ ١٧ (الرباط: دار توبقال للنشر، ٢٠٠٩)، ص ٦٤.

أغلبها بالعزلة كمكوِّن أصيل في بنية الحياة الحديثة القائمة على المادية والاستهلاك والفردية. فليست هذه الجماعات نتاج الفقر، كما تتصور بعض الأدبيات، فكيف إذاً نجد أفراداً تعلموا في المدارس الحديثة، وتخرجوا بشهادات عليا في تخصصات علمية متميزة، إلا إذا كان هذا التفسير هو الأقرب والأدق في تفسير العزوف عن المجتمع، وتفضيل الحياة الجديدة؟

د ـ تراجع خطاب الإصلاح الديني

وتسمى هذه الظاهرة بتفتت المرجعية. ويقصد بها غياب المصدر الواحد للمعرفة. فلم يعد الشيخ الأزهَري التقليدي مصدراً للمعرفة الدينية. كذلك لم يعد المثقف التقليدي هو مصدر الثقافة للشباب. فقد تسبب انفتاح المجال العام في تعدد المرجعيات الفكرية؛ فهناك الدعاة السلفيون، والدعاة الجدد، وكل منهم له مذهبه في التأويل والتفسير وفهم النص الديني. وقد يكون ذلك أمراً جيداً، ومثمراً من ناحية بناء سياسة دينية منفتحة. لكن النظرة المتأملة تدلل على وجود صراع بين تيارين: السلفية الدينية المعبِّرة عن الفقراء والمهمشين والمعنية بتقديم الخطاب الشعبي بكل تفاصيله اللغوية والثقافية (الحديث عن الطب النبوي مثال جيد على التقرب من الثقافة الشعبية الطبية، على اعتبار أن الطب النبوي هو جزء من هذه الثقافة)، في مقابل الخطاب الديني للدعاة الجدد أبناء الطبقات العليا والمتوسطة، وقد انتهى الصراع بقدرة السلفية على النفاذ، وهو ما تَبَيَّنه حسام تمام في «تَسَلُّف» أكبر الجماعات الدينية في مصر، وهي جماعة الإخوان، حين وصل إلى قمة التنظيم أفراد «متسلِّفون»، وفدوا من خلفيات ريفية، ووصل أحدهم إلى سدة الحكم[٦].

وهذه السلفية الوهابية هي الأصل الأصيل لرؤية الجماعات الجهادية المتطرفة، وقد استطاعت أن تمتد بنفوذها داخل الأزهر، فأزاحت الخطاب الإصلاحي الذي يحاول أن يستفيد من معطيات المعرفة الحديثة في مجالات العلوم الإنسانية والاجتماعية.

هـ ـ ضعف دور المؤسسات الثقافية

غابت المؤسسات الثقافية عن الساحة المصرية. فقد تراجع اهتمام الدولة بالثقافة، وغدا الأمر مقصوراً على تحول مؤسساتها إلى دور نشر لأعمال تناهض التطرف، ما نمَّ عن سياسة ثقافية قاصرة عن مواجهة التطرف مواجهة حاسمة. الأمر الذي يحتاج إلى دراسة معمقة في الموضوع، تتناول دور الدولة في مواجهة ثقافة التطرف عبر مؤسساتها الرئيسية، وبالذات الهيئة العامة لقصور الثقافة المنتشرة في ربوع مصر كافة.

---

(٦) بدأ تمام الفكرة بنشر مقال تناول فيه غلبة السلفية الجهادية على خطاب جماعة الإخوان، مع صعود قيادات من أصول ريفية إلى قمة الجماعة، من أتباع سيد قطب، كان من بينهم محمد مرسي، وحولها فيما بعد إلى كتاب في الموضوع، انظر الفكرة بالتفصيل في: تسلف الإخوان: تآكل الأطروحة الإخوانية وصعود السلفية في جماعة الإخوان المسلمين (الإسكندرية: مكتبة الإسكندرية، وحدة الدراسات المستقبلية، ٢٠١٠).

في المقابل ظهرت مع الوقت مؤسسات ثقافية في المدن الكبرى وبالذات مدينة القاهرة، مثل المورد الثقافي وساقية الصاوي، وغيرها من المؤسسات، التي يتمول بعضها بدعم أجنبي وتتبنى سياسة ثقافية بديلة، وتشجع الشباب على التعبير عن إبداعهم ومكنوناتهم. ولكن هذه المؤسسات ضعيفة من عدة نَواحٍ، أهمها عدم قدرتها على الانتشار في بقاع الوطن، واعتمادها على النخبة المتعلمة، وعدم قدرتها على استيعاب الثقافة الشعبية لقطاع عريض من المصريين.

و ـ غياب المشروع القومي

إن بناء الدولة للمواطن قد يكون مرهوناً بالقدرة على استغلال طاقته واستثمارها في ما يفيد المصلحة العامة. ولعل سياسة وضع المشروعات الكبيرة هي واحدة من السياسات العامة الضرورية، خاصة إذا تقيدت برؤية جديدة تستوعب المهمشين والمستبعدين. فالحديث عن المشروعات القومية بإطلاق دون التقيد برؤية تنحاز إلى المستبعدين، هو تفريغ لقيمتها. ويفضل أن تكون هذه المشروعات نتاج الحاجة المجتمعية والمطالب الجماعية، وأن تموَّل تمويلاً وطنياً، دون الخضوع لرأس مال أجنبي أو محلي، بحيث تكون المشروعات ملكية للشعب لفظاً ومعنى وممارسة. ولعل مشروع قناة السويس الجديد تعبير جيد عن هذا الطموح المأمول. إذ ارتبط بواحدة من المدن الصناعية المتميزة وهي السويس التي تتمركز فيها القوى الدينية المتطرفة، نتيجة لسياسات الاستبعاد التي أدت إلى توظيف غير أهالي المدينة في الشركات الكائنة فيها، فأصبح الوافد من خارجها مهدِّداً للمستقر بها، ما خلق ثقافة حاضنة للتطرف، كاستجابة جماعية للتهميش.

ز ـ تراجع الدولة ورأس المال عن المسؤولية الاجتماعية

التزمت الدولة بسياسات تنموية ليبرالية جديدة، تقوم على مبادئ التقشف في الإنفاق العام، والتخلي عن الدور الاجتماعي لمصلحة المجتمع المدني، وتبني انفتاح السوق، وعدم التدخل فيه سواء بتحديد الأسعار أو تحديد نوعية الإنتاج، وتهميش الاقتصاد الزراعي واستبداله باقتصاد ريعي يقوم على نواتج أرباح السياحة. وبطبيعة الحال كانت النتيجة الحتمية هي تخلي الدولة عن مسؤوليتها الاجتماعية، وفتح الباب أمام المجتمع المدني الذي امتلأ عن آخره بجمعيات دينية تؤسس لخطاب سلفي ممهد للإرهاب. وفي المقابل، لا توجد مساهمات من رأس المال، على المستويات كافة. قد يبرر ذلك بأن المشروعات الصناعية الكبيرة، يهدر أصحابها جزءاً كبيراً من الأموال في الإنفاق على الفساد الحكومي، فالرشاوى والعمولات التي تدفع لتمرير المشروعات، تضعف رغبة رأس المال في تحمل مسؤولية ألقتها عليه دولة تنهبه حسب رأيه.

٢ ـ الآثار

وبطبيعة الحال للإرهاب آثاره الخطيرة المباشرة. منها ما يتصل بالجانب الأمني المتمثل بتهديد سلطة الدولة، وقدرة مؤسساته الأمنية على إثبات كفاءتها في حفظ الأمن. وسيكولوجياً يتسبب قتل

الأبرياء في إشاعة مناخ نفسي من الخوف بين أفراد المجتمع، والشعور بالقلق، والضيق والاكتئاب، والرغبة في العزلة وعدم الاندماج، وهو أمر له تأثيرات ضارة في شريحة الأطفال بالذات، خاصة إذا كانت عائلاتهم من العائلات المتضررة من الأفعال الإجرامية للإرهاب. علاوة على ذلك، فإن للإرهاب تأثيره الاقتصادي حيث تتهدد عملية التنمية بالأعمال الإرهابية؛ مع تأثر قطاعات السياحة والاستثمار بها، ولا يسعى المستثمرون إلى ضخ أموالهم في بلد غير مستقر، ولا تسعى الدول إلى إرسال مواطنيها للسياحة أو للعمل في بلد غير آمن.

وإلى جوار ذلك يمكن الحديث عن آثار متنوعة للفكر والممارسة المتطرفة في تشكيل مجموعة من الممارسات الفكرية الضارة بحركة تطور الفكر الاجتماعي والسياسي[٧]:

أ ـ شيوع الجمود والانغلاق الفكري، بمعنى عدم القدرة على تقبل الفكر المغاير، انطلاقاً من أن الفكر الجهادي هو الفكر الحقيقي الذي لا يقبل الجدل والمناقشة والنقد. وهو أمر طبيعي، فالجهاديون سلفيون لا يؤمنون باحتمالية النص المقدس، ويقدمون القراءة الظاهراتية على غيرها من صنوف القراءة والتأويل. فظاهر النص وحرفيته له أولوية، إلى جوار الإيمان بشواذ النصوص في السُّنة. وهم لا يختلفون في ذلك عن القطاع العريض من السلفيين، إلا على مستوى التكتيك. حيث يؤمن السلفيون التقليديون بطاعة الحاكم، فيما هم يؤمنون بضرورة الخروج عليه إن خالف الشريعة.

ب ـ استبدال قواعد التصنيف الاجتماعي القائمة على تمييز الأفراد بحسب كفاءتهم وعملهم، بقواعد جديدة قائمة على انتمائه ومدى إيمانه والتزامه بالفكر المتطرف. القواعد الأولى يمكن قياسها علمياً والاحتكام فيها يكون لمنطق العقل، فيما الثانية تنهض على التمييز الديني والعقيدي للناس. وهو أمر ينفي مبدأ المواطنة، ويكرس لاحقاً لاحتمال تقسيم المجتمع وتفكيكه. ذلك تهديد صريح للهوية الوطنية، وما استقر في وجدان المصريين من تنوع مصادر تكوُّن هويتهم. ما يشي بإمكان التقسيم الجغرافي لاحقاً للوطن إلى دويلات، كما حدث في الحالة السودانية.

ج ـ الإعلاء من العزلة عن المجتمع لا الاندماج فيه. فالسياسة التي يتبناها الجهاديون هي اعتبار المجتمع كافراً، بحيث ينبغي العودة بمقتضى ذلك إلى الماضي وأمجاده باستعارة الأسماء والكنيات والألقاب والأزياء والشعارات، ما يؤسس اجتماعياً للعزلة والقطيعة عن المجتمع، وفكرياً بالانفصال عن اللحظة التاريخية وتطوراتها، والانكفاء على تكرار الماضي، بما يؤدي إلى إخراج المجتمع ككل من التاريخ.

د ـ إحلال العنف ومنطق الميليشيا محل القانون والدولة. حيث تلجأ هذه الجماعات المتطرفة إلى العنف كبديل للتفاوض والنضال السلمي، وهو ما يؤسس ضمناً لتحالفات محتملة بينها وبين العصابات الإجرامية التي ترغب في احتكار العنف والاستئثار به كوسيلة لتحقيق أهدافها وجنْي مكاسبها. وبطبيعة الحال قد تنشأ علاقات من الخصومة بين الطرفين، لكن ذلك قد يفضي في بعض

---

(٧) استمدّ الباحث أكثر التأثيرات بعض التصرف من: عبد الله شلبي، الدين والصراع الاجتماعي في مصر (القاهرة: كتاب الأهالي، ٢٠٠٠)، ص ٢٢٤ ـ ٢٢٦.

الأحيان إلى انضمام أعضاء من طرف للانضمام إلى الطرف الآخر، بما يعمم العنف وسيلة لحسم الخلافات، ويكرس فيما بعد لتقويض البنية الحديثة للدولة، واستبدالها ببنية جديدة قائمة على قوة الميليشيات المسلحة، التي تقضي بقوانين أخرى غير مستمدة من تراث العرف والقانون المحلي. وقد تبدّى ذلك واضحاً أثناء وجود الإخوان في سدة الحكم في مصر، ويمارَس بحذافيره في تونس. ففي الحالة المصرية، جاء الجهاديون، بعد خروجهم من السجن بقرارات من المجلس العسكري، بديلاً من الشرطة، كحافظ للأمن، ودشنوا من أنفسهم قضاة، يحكمون بالشرع وتطبيق العدالة الناجزة، حتى استخدموا قوتهم في وقائع انتفاضة المصريين في ٦/٣٠. وفي الحالة التونسية، مارس السلفيون الجهاديون أعمال العنف ضد الفنانين التونسيين، وقوى المعارضة، حتى تم اغتيال شكري بلعيد، ما اضطر حركة النهضة إلى إقالة الحكومة، المكونة من إخوانيي حركة النهضة، وإحلال رئيس جديد للحكومة، بالاتفاق مع اتحاد الشغل التونسي وقوى المعارضة المتشكلة تحت جبهة الإنقاذ هناك[٨].

ثالثاً: السياسة الثقافية ومواجهة التطرف: تحليل نقدي

يمكن التمييز بين شكلين من أشكال السياسات الثقافية في الحالة المصرية: **الأول**، سياسة فوقية تقترحها السلطة السياسية وتفرضها، وتجري حواراً حولها، **والثاني**، سياسة نابعة من أسفل من تنظيمات مدنية ومن أفراد خبراء في المجال والحقل الثقافي. تمثل **الحالة الأولى** السياسة الثقافية التي اقترحها كل من ثروت عكاشة وفاروق حسني وزيري الثقافة السابقين، وأجريا حولها حواراً، أما **الحالة الثانية** فتمثلها مبادرة «المجموعة الوطنية للسياسة الثقافية». على أنه يمكن تناول كل نموذج من هذه النماذج مما له صلة للحظة الراهنة على حدة، لتقييم رؤيتها لمواجهة التطرف:

- **السياسة من أعلى: سياسة نظام مبارك**

لم تنطوِ السياسة الثقافية المعلنة في عهد الوزير فاروق حسني على ما يوحي بمواجهة التطرف الفكري والإرهاب، لكن معالجة القضية لم تقف عند المواجهة الأمنية بل امتد الأمر لاستغلال الإعلام، الذي عمل على مستويين: **الأول**، مستوى دعوي عبر توظيف أجهزة الدعوة بوزارة الأوقاف في نقد الخطاب الديني ـ السياسي: **والثاني**، مستوى الإعلام المقروء والمسموع والمرئي عبر توجيه رسالة مكثفة أو «متابعة أحداث العنف، أو الاغتيالات التي توجه لرجال الأمن، ورصد تفصيلات مؤثرة على الصعيد الإنساني»[٩]. إلى جوار ذلك كان هناك سعي لمواجهة ظاهرة العشوائيات،

---

(٨) لمزيد من التفاصيل، يمكن العودة إلى: «تونس: العنف والتحدي السلفي،» مجموعة الأزمات الدولية، تقرير الشرق الأوسط رقم ١٣٧ (شباط/فبراير ٢٠١٣)، <http://www.crisisgroup.org/~/media/Files/Middle%20East%20North%20Africa/North%20Africa/Tunisia/Arabic%20translations/137-tunisia-violence-and-the-salafi-challenge-arabic.pdf>.

(٩) نبيل عبد الفتاح، الوجه والقناع: الحركة الإسلامية والعنف والتطبيع (القاهرة: دار سشات للدراسات والنشر والتوزيع، ١٩٩٥)، ص ٦٩.

باعتبارها أحد المصادر الأساسية للظاهرة، وإصدار سلسلة من الكتب، وتشجيع الإسكان الشعبي، واستمرار الدعم لمحدودي الدخل، واللجوء إلى سياسة المراجعات الفكرية. علاوة على ذلك كانت هناك مبادرات من المجتمع المدني وأطراف في المجال الثقافي، أبرزها ما أنتج من أعمال درامية وصفها البعض بقدرتها على النجاح في تصوير المتطرفين، ومواجهة التطرف.

مع ذلك يمكن القول بأن مواجهة ظاهرة العشوائيات كانت جزئية ولم تصل إلى باقي القطر المصري، فيما سياسة نشر الكتب المضادة للتطرف والتنويرية، قيدت عمل وزارة الثقافة في نطاق ضيق، كان أحرى أن يمتد بفاعليات أكثر تأثيراً. علاوة أن سياسة المراجعات الفكرية لم تصب هدفها كما يتصور، فقد كانت تعبر عن تكتيك استراتيجي، لجأت إليه الجماعة الإسلامية لوقف العنف[١٠]. ولذلك من الطبيعي إن وجدنا عناصر جهادية وقد عادت في عهد الإخوان لممارسة إجرامها في مواجهة الخصوم السياسيين. كما إن الأعمال الدرامية التي اتخذت من الإرهاب والتطرف الفكري موضوعاً لها، اكتفت بالشحن العاطفي، ولم تستطع أن تسكن الوجدان عبر الإشباع الفكري والمناقشة المتأنية لواقع التطرف وأسبابه بجدية تليق به.

أ ـ مقترحات جديدة: السياسة من أعلى أو من أسفل

إن العمل على وضع مقترحات لسياسة ثقافية جديدة ليس بالأمر الجديد على الحقل الثقافي المصري، فقد بذلت جهود للحديث عن ضرورة وضع سياسات بديلة، ومنها ما قام بطرحه نبيل صموئيل أبادير من تصور لسياسة ثقافية في مشاركة بحثية له في مؤتمر «نحو خطاب ثقافي جديد» عام ٢٠٠٣، مضمناً استراتيجية ثقافية تقوم فيها الدولة بدور المطوِّر ويؤدي المجتمع المدني دور المنفذ والمجدد لحركتها الفكرية والفنية، محدداً لها أبعاداً ثلاثة: **البعد الأول**، سياسي، يرى الثقافة حقاً من حقوق الفرد والمجتمع؛ **والبعد الثاني**، اقتصادي، تلبى فيه احتياجات؛ **والبعد الثالث**، ثقافي يمزج التراث بالحداثة. كما حدد لها عدداً من المبادئ، كان منها بناء ثقافة مؤسسة على الديمقراطية، وتشجع الفكر الحر، ولا تقبل التمييز، ومنفتحة على الثقافات، وتحفز إبداع القيم الفنية[١١]. ولعل النظر في ما طرح من مقترحات لسياسات لاحقة، يبين لنا المشترك الفكري الذي أخذ في الظهور قبل ثورة يناير وبعدها، بالمطالبة بمزيد من حرية الثقافة، والعمل على كسر الحواجز بين الثقافة والمجتمع، وإبراز تنوع الهوية الوطنية.

---

(١٠) يوجّه السيد يسين انتقادات عديدة لوثيقة «ترشيد العمل الجهادي في مصر والعالم»، التي قدّمها عدد من قادة تنظيم الجماعة الإسلامية، وهي انتقادات جوهرية، وتؤكد، برأي الباحث، على أنها كانت استراتيجية مؤقتة، للإفلات من معاناة التعذيب داخل السجون، لمزيد من التفاصيل حول هذه الانتقادات، انظر: السيد يسين، **شبكة الحضارة المعرفية: من المجتمع الواقعي إلى العالم الافتراضي** (القاهرة: دار ميريت للنشر، ٢٠٠٩)، ص ٢٢٧ ـ ٢٤٨.

(١١) نبيل صموئيل أبادير، «نحو سياسة ثقافية جديدة،» في: ورقة قُدِّمت إلى: **نحو خطاب ثقافي جديد**، سلسلة أبحاث المؤتمرات؛ ١٣ (القاهرة: المجلس الأعلى للثقافة، ٢٠٠٣)، ص ١٦١ ـ ١٦٢.

ب ـ مقترح «المجموعة الوطنية للسياسات الثقافية»[١٢]

لا يبدو من مقترح المجموعة ما يدلل على الانشغال بوضع سياسة للتعامل مع قضية التطرف، وبرامج عمل لمواجهتها، لكنها احتوت على ما له صلة غير مباشرة بها. والواقع أن المقترح ينطلق من مفهوم «الإدارة اللامركزية للثقافة»، وهو ـ باختصار ـ السعي لجعل الحقل الثقافي برمته حراً من تدخل الدولة، حيث يكتفي بأن تقوم الدولة بدور الراعي والداعم. فهي تقدم الدعم المالي للمبدعين والفاعلين الثقافيين ليقوموا هم باتخاذ القرارات بشأنها، كما تحمي هي حقوقهم الأساسية في التعبير. ورغم أن الأرضية التي ينطلق منها هذا المشروع تمنح الفرصة لتقديم مناخ حر يلعب فيه المثقفون الدور الأساسي في عملية التنمية الثقافية، وهو ما يمهد بطبيعة الحال لمواجهة التطرف، غير أن التطرف ذاته ليس موضوعاً أساسياً لها. وربما يعود ذلك إلى أن المقترح قد انطلق قبل أحداث ثورة كانون الثاني/يناير وحزيران/يونيو، وبالتالي لم يكن موضوع التطرف والعنصرية الفكرية موضوعاً على أجندة النقاش داخل الجماعة الثقافية، بل كان الموضوع المركزي هو حرية التعبير، الذي مثل تحدياً أساسياً أمام الجماعة الثقافية. كما أن هذا المقترح يعبّر في الحقيقة عن طموحات القطاع الثقافي الأهلي الذي بزغ قبل ثورة يناير، مع وجود المؤسسات والمبادرات الثقافية الخارجة عن التيار الثقافي السائد، ويسير عكس تيار السياسة الثقافية المهيمنة.

وقد استطاع عماد أبو غازي أن يبلور ـ بحكم كونه عضواً من أعضاء المجموعة ـ تصوراً لسياسة ثقافية جديدة، منشورة على موقع الوزارة الحالي، وفيها كثير من التفاصيل الأساسية لما طرحته المجموعة.

ج ـ مقترح السيد يسين

والآن عرضت وزارة الثقافة مقترحاً لسياسة ثقافية، جعلت من التطرف موضوعاً رئيسياً من موضوعات اهتمامها. وهو ما نراه واضحاً في عدد من أهدافها التي تتصل بتشكيل الوعي، وهي: تكوين العقل النقدي، عبر مستويين: **الأول**، تغيير أسلوب التعليم العام، ونشر الكتب ذات الصلة بالفكر النقدي، وجَسْر الفجوة بين التعليم المدني والتعليم الأزهري؛ **والثاني**، الاستفادة من المفكرين من خارج مؤسسة الأزهر في تجديد الفكر الديني؛ وتغيير الاتجاهات المتطرفة[١٣].

إن هذه السياسة تتخذ من مفهوم الثقافة الجماهيرية مفهوماً محورياً لها، وتنهض على ما للخبرات البحثية للسيد يسين من واقع عمله وتعاونه مع الباحثين داخل المركز القومي للبحوث

---

(١٢) تتكوّن هذه المجموعة من خمس وعشرين عضواً من المبدعين وأساتذة الجامعات والمختصّين في الإدارة الثقافية، تأسّست بمبادرة من مؤسسة المورد الثقافي من أجل صياغة سياسة ثقافية مصرية. وقد اعتمدت المجموعة في عملها على نموذج السياسة الثقافية الذي وضعته مجموعة العمل في شبكة أرتيريال، وهي أكبر شبكة ثقافية أفريقية غير حكومية. انظر: «ملخص بمقترح لسياسة جديدة في مصر،» أخبار الأدب، ٢٠١٥/١/٤.

(١٣) السيد يسين، «السياسة الثقافية للدولة: ورقة عمل مقترحة للنقاش المجتمعي،» الهيئة المصرية العامة للكتاب (١٩٩٢)، ص ٢٨ ـ ٣٢.

الاجتماعية والجنائية. ولذلك جاءت السياسة تتوخى أهداف صانع القرار، وتعبر عن رؤيته المنطلقة من اعتبار قضية التطرف الفكري وتجديد الخطاب الديني هي الأساس، دون الأخذ في الاعتبار أن مطالب الثورة الأساسية: الحرية والكرامة والعدالة، هي الشروط الثلاثة الأساسية التي يمكن من خلالها مواجهة الإرهاب.

ولذلك يمكن القول إن هذه السياسة افتقدت عدة أمور كان ينبغي الالتفات إليها:

أولاً، إن أي سياسة ثقافية لا تنهض من تطلعات السلطة الحاكمة، ولا رؤى أفراد بعينهم، أو تصورات فئات بعينها داخل النخبة المثقفة، بل هي تعبير عن طموحات ورؤى المجتمع في لحظة تاريخية هامة، بعد الثورة، ما يتطلب القيام بمسح شامل للتعرف إلى الحاجات الثقافية والآليات التي ينبغي اللجوء إليها؛ بالاستعانة بخبرات خبراء التنمية الثقافية وتصورهم للإمكانات القائمة.

ثانياً، إن القضايا الرئيسية التي يكشف عنها البحث ينبغي أن تعالج بسياسات محددة، مخططة لها ببرامج متنوعة، مقيدة بزمن، وبمشاركة مجتمعية.

ثالثاً، إن مواجهة التطرف لا تشمل فقط المواجهة باستخدام المواد المنشورة ورقياً بدحض تصوراتها، وبيان ما فيها من تصورات زائفة، بل إن المسألة تتطلب الدراسة العلمية الرصينة لخطاب الجماعات المتطرفة على شبكة الإنترنت، والعمل المباشر مع الجماهير لتطوير رؤيتها للحياة، بها ومن خلالها.

رابعاً، غاب عن المقترح كما غاب عن غيره من المقترحات، أن يتم الالتفات إلى جمهور متلقي الثقافة. فليس الجمهور هم فحسب أبناء الوطن الواحد، لكنهم أيضاً المجتمع العالمي أيضاً. فكثير من أعضاء الجماعات الإرهابية يأتون من الجيل الثاني للمواطنين العرب الذين هاجر آباؤهم إلى الغرب، ولم يجدوا سوى المراكز الثقافية المدعومة من تيار الإسلام السياسي حاضناً لهم، علاوة على ما يعانونه من التمييز والإقصاء. وبالتالي فإن المسألة تحتم على واضع السياسة الثقافية أن يضع هؤلاء ضمن اهتمامه.

خامساً، إن عملية تدشين ثقافة متسامحة ومتنوعة ومستديمة مسألة تتطلب الشرط الأول للإنتاج، وهو بنية مؤسسية منضبطة. فكان على مقترحي السياسات تبني آلية لإجراء إصلاح مؤسسي. وهي مسألة غابت عن اقتراح السيد يسين وتبناها اقتراح عماد أبو غازي، ولكنها تظل لديه في حدود ضيقة، ولا تتسع للتعامل مع الفساد المؤسسي، وآليات التعيين والإقالة.

سادساً، ولعل إهمال أهمية الإصلاح المؤسسي للمؤسسات الثقافية، قد جعل المقترحات تغفل عن أهمية أن تقدم الدولة التشجيع والدعم للمؤسسات الثقافية كجزء من عملية الإصلاح، ومنها دور النشر الصغيرة التي نشأت في الفترة الأخيرة.

رابعاً: نحو استراتيجية لمواجهة التطرف

وفي ضوء التحليل الذي تبناه الباحث في فهم العلل والأسباب والدوافع التي أدت إلى ظهور التطرف، فإن الاستراتيجية المقترحة تتطلب إجراء تغييرات على عدة محاور متنوعة:

١ ـ إنجاز العدالة

بمعنى تحقيقها كممارسة عملية، وهو أمر يتطلب إجراء تغييرات على المستويات الآتية: تنموية بإنجاز تنمية تنفذ إلى كل الطبقات والمناطق الجغرافية المحرومة؛ وقانونية تسمح بتحقيق العدالة الناجزة، بما يجعل الدولة هي الحاضنة للخلافات لا الجلسات العرفية ـ وهو الأمر الذي يتطلب ضرورة أن يقوم المجلس الأعلى للقضاء بوضع آليات تنهي تكدس القضايا ويعجل بسرعة التقاضي؛ وسياسية عبر تداول السلطة؛ وأمنية بتوخي حقوق الإنسان في التعامل مع المجرمين أثناء عمليات القبض والمداهمة والمعاملة داخل المقار الشرطية وفي السجون[١٤].

٢ ـ نشر قيم التسامح وفقه الاختلاف

وذلك من خلال مؤسسات ثقافية قومية، تدشن لسياسة ثقافية جديدة، تلتزم بمنح المبدعين حق الإبداع الحر، دون تدخل من أي سلطة مفترضة، طالما لا يخلّ ذلك بالقيم العامة للمجتمع، ولا يتعرض للنسيج المجتمعي، كما تفتح السبيل أمام التفاعل بين المثقفين والجمهور دون تقييد، وحماية الإبداع من أي تسلط كهنوتي، ومواجهة الشائعات والخرافات المعادية للعقلانية وقيم العلم والتقدم. هذا إلى جوار التعامل الجاد مع الأنشطة الثقافية في التعليم العام، بحيث يعتبر التفوق فيها عاملاً حاسماً للتمييز بين الطلاب، وبخاصة أن هذه الأنشطة هي الأقدر على منح الطلاب فرصة التعبير والنقاش الحر الخلاق، والتمتع بقيم التسامح والحوار. إلى جانب ذلك ينبغي على الأحزاب السياسية أن تتحمل مسؤوليتها في المواجهة طالما لا يوجد تضييق أمني عليها، عبر استغلال كوادرها في التوعية والنقاش الجماعي.

٣ ـ إقامة المشروعات القومية

وينبغي أن توضع على رأس الأولويات، وأن تأتي نتاج النقاش والتفاوض المجتمعي، لا أن تكون تلبية لرؤية عناصر في النخبة الحاكمة أو النخبة المتعلمة، حتى يمكن أن تحظى بالثقة فيها، وفي أهميتها للاقتصاد الوطني. كما ينبغي أن تكون هذه المشروعات قادرة على جذب أبناء المناطق المحرومة من التنمية ـ في الصعيد بوجه خاص، وفي المناطق الحضرية ـ بحيث تكون

---

(١٤) في إشارة ذكية، يؤكّد سيد عويس في ورقة علمية له غير منشورة جاءت تحت عنوان «من العوامل التي أدّت إلى ظهور الجماعات الدينية المتطرفة» (١٩٨٢)، يؤكد أن السّمة المميزة للشخصية المصرية هي التسامح ونبذ العنف، ولكنها تضطر إليه في حالة الاعتداء على كرامتها.

مصدر جذب للعمل، وتغيير الثقافة المستقرة. فأبناء المناطق العشوائية لن يتغيروا ثقافياً إلا من خلال العمل والانخراط مع أبناء المجتمعات الأخرى المغايرة لهم، فالخروج من ربقة الفقر خروج من ربقة الثقافة الملازمة لها، مع تغيير ظروف العيش.

٤ ـ بناء المسؤولية الاجتماعية المشتركة

ينبغي أن تدرك الدولة أن مسؤوليتها الاجتماعية نحو الفقراء والمهمشين والمستبعدين تتحملها هي بنصيب وافر، وليس مناصفة بينها وبين المجتمع؛ إذ عليها أن تتجه بسياستها نحوهم، وأن يكونوا محورها، لا أن تجعل من الطبقة المالكة أساساً لسياستها، فتوجه لهم دعمها في صورة مادية أو معنوية، في صورة وقود أو كهرباء أو منح أو أراضٍ، بينما لا تقوم هذه الطبقة إلا بتقديم أقل القليل، إن قررت العطاء والمنح. كما ينبغي عليها أن تقوم بتعويض سائر المتضررين من سياسات مبارك، وعلى رأسهم الفلاحون المصريون الذين أضروا من جراء قانون المالك والمستأجر، الذي كانت له آثار فادحة في الأسرة المصرية في الريف، على مختلف مستويات حياتها.

كذلك إن مواجهة التطرف ليست مسؤولية الدولة بمفردها لكنها مسؤولية مجتمعية ينبغي أن يكون للقطاعات المجتمعية المختلفة دور فيها، سواء كانت الجمعيات الأهلية أو رجال الأعمال أو الأحزاب المدنية. وربما يعود غياب دور هذه القطاعات أو محدوديته إلى غياب الثقة. فلا بد من بناء جسور الثقة بين الدولة والمجتمع عبر الشفافية ومواجهة الفساد. ولا ينبغي اتباع منطق التقييد لما له من آثار وخيمة. ولعل المجتمع إن وجد الدولة تسري القانون على الجميع دون تمييز من أي نوع، فسوف تكون الاستجابة بالعمل الجاد وتحمل المسؤولية. بينما لو اتبعت الدولة سياسة التقييد والمنع والرقابة المتشددة والمبالَغ فيها، فيما في السر تمارس الفساد فلن يعينها المجتمع في مقاومة القضايا الكبرى. والحريّ في لحظتنا الراهنة القيام بتطهير شامل لمؤسسات الدولة، بما يبعث برسالة إلى المجتمع بتغير الأوضاع والانتقال إلى سياسة جديدة لبناء الثقة المفقودة.

٥ ـ تغيير السياسة التربوية

حيث يمكن العمل على تشجيع الأُسَر على تبني أساليب التربية الحديثة التي تحض على النقاش وحرية المبادرة والتفاهم المشترك واتباع المنطق العلمي في مجريات الحياة اليومية كافة، في الصحة والدراسة والتعامل مع الآخرين. ربما يكون للبرامج الأسرية دور في ذلك في وسائل الإعلام المختلفة، علاوة على ما يمكن أن يتم تقديمه عبر الجمعيات الأهلية من تدريبات توعوية للأسر في الريف والمدينة.

كذلك من الضرورة بمكان القيام بمراجعة نقدية للمناهج التدريسية في التعليم العام والأزهري، من خلال لجنة من الباحثين في علوم التربية، بحيث يتم تخليصها من كل ما يتعارض مع العقل والقيم العصرية، ويحولها إلى مناهج تدعم العقل على النقل.

خاتمة

إن وضع سياسة ثقافية جديدة مسألة باتت ملحة، وأصبحت منشودة، من دون أن يغيب عن الأذهان، أن التنمية الثقافية من دون تنمية اجتماعية، لا طائل من ورائها، وتتحول مع الوقت إلى تنمية من أجل المثقفين، لا من أجل المجتمع ككل. فالمسألة تتطلب تعاوناً بنّاءً من جهة الدولة ومن جهة المجتمع المدني والمثقفين لتحمل المسؤولية الوطنية المخولة لهم. وقد يتأتي ذلك عبر الدراسة العلمية الدقيقة للحاجات الثقافية للمجتمع بمختلف فئاته وطبقاته، حتى يتيسر لواضعي السياسة أن يقوموا بوضع خطتهم بما يتفق مع الحاجات ومع ما يتوافر من موارد متاحة لدى الدولة. ويمكن بالأخير تحديد عدد من النتائج الأساسية:

- أن المقترحات المقدمة للسياسات الثقافية لم تعالج جميعها قضية التطرف معالجة مباشرة، باستثناء مقترح واحد، ولكنها أسست لأرضية تحول دون وجوده.

- أغفلت المقترحات جميعها أهمية إصلاح البنية المؤسسية بصورة كلية، ولم تضع تصوراً حول الآليات التي يمكن اللجوء إليها للتغيير والإصلاح.

- الجمهور المستهدف من المقترحات، هم في العادة المستفيدون من السياسة الثقافية من المثقفين والمبدعين، أو الجمهور العام من أبناء الوطن الموجودين داخل حدوده، بينما لا يوجد التفات لأبناء الوطن في المهجر.

- تعامل المقترح الوحيد المعني بالتطرف مع القضية باعتباره مسألة فكرية، بينما هو في الحقيقة مفهوم مجتمعي، أي مفهوم يتطلب حال مواجهته التعامل معه في ضوء سياسة عامة تحمي القيم الأساسية لثورتي كانون الثاني/يناير وحزيران/يونيو.

وفي ضوء هذه النتائج يوصي الباحث بالآتي:

١ ـ عمل بحث ميداني حول الحاجات الثقافية للمصريين في اللحظة الراهنة، للخروج منه بأهم الأولويات التي يجب أن توضع أمام صنّاع السياسة الثقافية.

٢ ـ ضرورة استهداف المصريين بالخارج في السياسة الثقافية الموضوعة، ويمكن في هذا الصدد الاستعانة بخبرات قطاع العلاقات الثقافية الخارجية بالوزارة، وبما يتوافر لديهم من إمكانات.

٣ ـ أن يشمل التخطيط الثقافي العمل على وضع آليات للإصلاح المؤسسي في ضوء خصوصية المؤسسة الثقافية وشروط عملها.

٤ ـ إنشاء مؤسسة علمية معنية بشؤون الاجتهاد في الفكر الديني، وتكون تابعة للأزهر، تنفتح عضوية هيئة التدريس فيها على متخصصين في العلوم الاجتماعية والإنسانية، وتهتم بتجديد الخطاب الديني ودراسته.

الفصل الرابع

فهم التراث ومشاكل الجهاديين: ابن تيمية والسلفية الجهادية نموذجاً(*)

هاني نسيرة(**)

إن تصور التراث ماضياً منقطعاً، غير متصل بحياتنا، خطأ علمي ومعرفي، كما إن تصوره مرجعاً وحيداً ناظماً لمستجدات الوقائع والأحداث ننحبس فيه، خطأ في حقه وفي حق الحاضر والمستقبل معاً. تتعدد واقعاً صور حضور التراث، تاريخاً وديناً وعرفاً واجتماعاً وآثاراً، ولكن أبرزها وأخطرها ـ بلا شك ـ هو حضوره المصمت المنغلق لدى جماعات التطرف الديني وفي القلب منها السلفية الجهادية وتنظيماتها.

لكن هذه العلاقة، بين جماعات التطرف والتراث الفقهي وأعلامه لم تنل ما تستحقه من اهتمام لدى خطابنا المعاصر ومشاريعه الفكرية التي اهتمت بنقد التراث أو تثويره، أو استلهام وإيجاد حوامل منه للتنوير والنزعة الإنسانية والنهضة المعاصرة، ولكن تم تناسي علاقة التراث بجماعات التطرف، وقراءتها له وأدوات استنادها إليها رغم عِظم خطره وتصاعده خلال العقدين الماضيين. ولا نبالغ إذا قلنا إن كثيراً من القراءات المعاصرة للتراث، جاءت لجوانب محددة منه، وأحياناً هامشية في حضورنا المعاصر، وكثيراً ما أتت بدوافع معرفية، غير قراءة تأثيرها وأثرها الراهن، حيث انحصر كثير منها في الجوانب العقلانية، أو الفرقية أو الكلامية، وكشفاً لمناطقها المهملة والمنسية فيه، مع سيادة الزخم والتراث الفقهي والتقليدي، واستمراريته دون سواه في حقب التاريخ العربية المتوالية وحتى الآن.

(*) نشرت هذه الدراسة، في: المستقبل العربي، السنة ٣٨، العدد ٤٤٠ (تشرين الأول/أكتوبر ٢٠١٥)، ص ٦٠ - ٧٩. وهي تمثّل (بتصرف) خلاصة الكتاب الذي صدر عن مركز دراسات الوحدة العربية بعنوان: متاهة الحاكمية: أخطاء الجهاديين في فهم ابن تيمية.

(**) باحث في الفكر الإسلامي والعربي القديم والمعاصر ـ مصر.

ولم يكن للمؤسسات الدينية الرسمية كبير دورٍ في كشف هذه العلاقة وتحقيقها، حيث بينما وقفت قراءة التراث الفقهي والعقدي ـ وهو جوهر الديني ـ لديها في إعادة النشر والتحقق، أو دفاعاً عن مواقفها التاريخية المذهبية أو الكلامية، ضد خصومها وآخريها، ولكن دون أن تلتحم نقدياً وبشكل كامل، بتأويلات هذا التراث الحركية العنيفة ـ القديمة والمعاصرة ـ على السواء، ودون أن تنحاز ـ في أغلبيتها ـ انحيازاً واضحاً إلى الراهن أو المستقبل، وبقيت في زوايا قراءاته التقليدية والسكونية دون غيرها؛ والأخطر برأينا دون أن تحدد هويات معرفية واضحة لما تبلور من أنساق في هذا التراث، غارقة فقط في التفاصيل، دون أن تحدد ضوابط أو ترسم حدوداً معرفية ومنهجية تضبط الجديد المتوالد والمنتوج المحدث في طور الاستدعاء المعاصر، لم تحدد هوية لفقه أهل السنة والجماعة واعتقادهم أنه جماعة استقرار وتوسط ترفض الخروج وتسكت عن الفتن بين الصحابة، وهو ما يفسر استمرارها واستقرارها، بينما نحت واتجهت الإمامية السنية الجديدة ممثلة بجماعات الإسلام السياسي والجهادي، بصيغتيهما الكلامية والسلفية، نحو جعل الإمامة أصلاً والجهاد قتالاً من أجلها، والخروج من أجل الحكم والحاكمية كما هو تعبيرها المعاصر.

ثمة فجوات فهم واضحة بين ما ندركه من تحديات وما نفهمه منها، وقد احتكرت هذه الجماعات كثيراً من أبواب التراث الفقهي والكلامي، وادعته سنداً ومعيناً خاصاً لها، يتم توظيفه وتأويله من أجل غايتها الحاكمية والإمامية المعاصرة، وهو الاستدعاء الذي كان مهملاً ومنسياً من النظر النقدي الشرعي والعقلي، من آخريها وخصومها، إلا نادراً ولم يكتب له الاستمرار أو الانتشار.

وتبقى الإشكالية أنه رغم ضجيج التطرف والدعوات إلى مواجهته كـ «الحرب على الإرهاب» و«مكافحة التطرف والتطرف العنيف» وغير هذا، إلا أن أغلب الاهتمام ظل محصوراً في التنظيمات دون التنظيرات، وفي القادة العمليين دون القادة الفكريين، والممارسات دون الخطابات، رغم أن الأفكار وبنيتها، والتنظير خطاباً وممارسة خطابية هو الأهم في قراءة وتحليل التطرف وعملياته وذهنياته، فعبره يتم التبرير وعبره يتم الانتشار والتجنيد وتتكون كياناته وزعاماته.

نمثل هنا، في هذه الدراسة التقديمية، بحالة استدعاء شيخ الإسلام ابن تيمية وتيارات السلفية الجهادية، التي تنسب إليه كثيراً من مواقفها، وهو الأكثر حضوراً وتكراراً في خطابها وتبريراً لممارساتها.

تمثل هذه العلاقة بين «خطاب ابن تيمية وتراثه» من جهة و«خطاب السلفية الجهادية المعاصرة» ممثلة بمنظِّريها وتنظيماتها من جماعات الجهاد القطري إلى جماعات الجهادية المعولمة، من جهة ثانية، ثم في «مراجعاتها التصحيحية» من جهة ثالثة، نموذجاً دالاً على تخبط هذه الجماعات وخطاباتها في قراءة التراث، وعلى خطأ متابعتها في هذا الانتساب والتوظيف للتراث في ممارساتها العنيفة، وهو ما سنوضحه في ما يأتي من محاور هذه الدراسة.

لقد امتد تأثير ابن تيمية (المولود سنة ٦٦١ هـ ـ والمتوفى سنة ٧٢٨هـ) منذ القرن الثامن ولا يزال حاضراً حتى الآن، تتشابه وتشتبه قراءاته عند كثير من المتحيزين له أو عليه، ولأسباب كثيرة تتعلق

أحياناً بالتزوير عليه، ونسب أقوال لم يقلها إليها، كما تتعلق أحياناً بخطابه وطريقته في الكتابة والاستطراد الطويل، وتفريقه في كتابته بين القاعدة والآراء الشاردة، وهو ما شدد عليه دائماً في أكثر من موضع من قبيل قوله: «لا بد أن يكون مع الإنسان أصول كلية يرد إليها الجزئيات ليتكلم بعلم وعدل، ثم يعرف الجزئيات كيف وقعت، وإلا فيبقى في كذب وجهل في الجزئيات، وجهل وظلم في الكليات فيتولد فساد عظيم»[1]. ولكن الأخطر في حالتنا هو تأويله من قبل منظّري السلفية الجهادية، وتنظيماتها كالقاعدة وداعش، خارج سياقاته وخارج أصوله وتوظيفه لخدمة غاية الحاكمية المحدثة، ويعارض ـ كما سنورد ـ اعتبار مسألة الإمامة والحكم من مسائل أصول الدين كلية.

ورد ذكر ابن تيمية في أول نص جهادي وهو الفريضة الغائبة لمحمد عبد السلام فرج خمساً وعشرين مرة؛ لكن رغم ما يثبته التحليل الإحصائي هنا من كونه الأكثر وروداً وتكراراً في كتابات مرجعياتها الجماعات الجهادية منذ هذا النص الأول وصولاً إلى الجيل الحالي الذي يمثل الجيل الثالث من منظّري السلفية الجهادية بتنظيماتها المختلفة، وأنه ركنٌ وعلامة الإسناد السلفي الرئيس عند هذه التيارات فكراً وتنظيماً، فإن ابن تيمية لم يكن مرجعاً آمراً وملهماً ومقلداً لدى السلفية الجهادية، بل كان موظفاً لإلباسها الصبغة السلفية والتأصيلية، فتم تأويله وتفسيره وحرفه بعيداً من دلالات خطابه الأصلية، ولكن هذا الحضور والورود الكثيف والمتكرر له جعل البعض يتصورونه مرجعها الأول، ويحمّلون تبعات ممارساتها العنفية، سواء في ذلك تنظيمات الجهادية القطرية إلى تنظيمات الجهادية المعولمة.

وليس أدل على أنه حضر تأويلاً وتوظيفاً، من استخدام السلفية الجهادية لابن تيمية في مرحلتين متناقضتين، استخدمته في تأسيساتها الأولى، كما استخدمته في المراجعات التي قدمتها لهذه التأسيسات، كما أن قراءتها لها اعتمدت على شوارد اقتطفت غلطاً وخطأ أحياناً بعيداً من نصوصها، وبعيداً كذلك من مجمل خطابه وقواعده الكلية، بصيغة انتقائية وتأويلية لا تبالي بمعارضته وتخطئته متى خالف غايتها.

كما أنه حاضر وبقوة في تيارين متعارضين، **أولهما** الدعوات السلفية غير الجهادية، **وثانيهما** الفكريات والتنظيمات السلفية الجهادية، التي تنازعته معها ووظفته لتبرير الجهاد كمنهج في التغيير، وهو ما بدأ منذ مرحلة مبكرة ونضج مع تيار الصحوية في الخليج أو ما يعرف بالسلفية القطبية بالخصوص، التي ربطت ودمجت فتوى التتار عند ابن تيمية بتأويلات الحاكمية عند سيد قطب الذي نؤكد أنه لم يقرأ ابن تيمية ولم يعرف مؤلفاته، ولم يرد له ذكر في أهمها حركياً كـ هذا الدين أو معالم في الطريق أو تفسيره الظلال أو غيرها من المؤلفات المؤثرة في فكرية جماعات الخروج السلفي الجهادي وحركيتها.

---

(1) أبو العباس أحمد بن عبد الحليم بن تيمية الحراني: مجموع فتاوى شيخ الإسلام أحمد بن تيمية، تحقيق محمد بن قاسم النجدي، ٣٠ ج (الرياض: مجمع الملك فهد، ١٩٠٥)، ج ١٩، ص ٢٣٨، ومنهاج السنّة النبوية في نقض كلام الشيعة القدرية، تحقيق محمد رشاد سالم، ط ٢، ٩ ج (الرياض: جامعة الإمام سعود الإسلامية، ١٩٨٦)، ج ٥، ص ٨٣.

أولاً: فتاوى ابن تيمية وبواكير السلفية الجهادية

إن بداية تعرُّف الجهاديين إلى ابن تيمية كانت مصادفة، وليس تأسيساً عبر فتواه في التتار وأهل ماردين[٢]، وهو ما يمكن التأريخ له حسب الرواية الأشهر بعام ١٩٥٨ مع تأسيس أول مجموعة جهادية مصرية على يد شاب مصري عشريني يدعى نبيل البرعي سنة ١٩٥٨ حين وجد على سور الأزبكية في مصر كتيباً صغيراً يضم فتاوى جهادية لابن تيمية منها هذه الفتوى، فرأى في ابن تيمية جهادياً لا سلفياً فقط، كما ترى الدعوات السلفية التي كانت شائعة في مصر حينها، وطار بها مؤسساً أولى هذه المجموعات، التي توالت وظلت مجموعات متفرقة لم تنتظم في تنظيم واحد إلا مرتين، **أولاهما** سنة ١٩٧٩ مع محمد عبد السلام فرج وقتل السادات، **وثانيتهما** مع أيمن الظواهري وقيادته لتنظيم الجهاد منذ أواسط الثمانينيات حتى انضمامه إلى القاعدة سنة ١٩٩٧.

وهكذا، كان لقاء المنظِّرين الجهاديين عشوائياً مصادفة، لم ينظمه نظام فكري أو تنظيم عملي منذ البداية إلا طموح ومغامرة حديثي السن المتسرعين في إلقاء التّهم والأحكام. كما تأخرت أدبيات هذه المجموعات الخاصة ما يقرب من العقد ونصف العقد، رغم تأثرها بتجربة الصدام الناصري ـ الإخواني والفكر القطبي. ويتضح شتاتها من اختلاف روايات نشأتها بين مؤرخيها وعناصرها؛ إما على يد الظواهري الذي يرى نفسه مؤسس أول مجموعة جهادية مع عبد القادر عبد العزيز في ضاحية المعادي المصرية سنة ١٩٦٥، وكل منهما يدعي أنه كان أميرها، وأنها كانت بداية تأسيس ما يعرف الآن بالسلفية الجهادية حيث اهتما بكتب وإصدارات الدعوات السلفية حينها، وإما على يد محمد عبد السلام فرج عام ١٩٧٩ ورسالته **الفريضة الغائبة** التي انطلقت من مفهوم الدار وقتال العدو القريب بحكم تحول الدار/الدولة لدار كفر استناداً إلى فتوى ابن تيمية الشهيرة في التتار أو أهل ماردين، وهو ما سنوضحه في ما يأتي:

وقف الاستدعاء الأول لابن تيمية عند محمد عبد السلام فرج على آراء متناثرة ومتفرقة في وصف التتار، وموالاتهم غير المسلمين، إسقاطاً على الحالة المصرية بعد معاهدة السلام مع إسرائيل سنة ١٩٧٨ وكذلك غيرها من النصوص التي تنص على تكفير الحاكم بغير ما أنزل الله، وأحكام الديار، وهي الدولة بمفهومنا المعاصر والحديث، وقتال الباغين والخارجين عن شرع الله، اعتماداً على فتوى التتار التي لم ينتبه لوصف الدار المركبة فيها، كما واصل خطأً في نقلها وقع فيه ناشر الفتاوى فرج الله الكردي سنة ١٩٠٩ يحقق محل الفتوى فيها، ولا مجموع آراء ابن تيمية بشكل كامل في هذه المسألة.

يقول نص الفتوى حسبما نقله محمد عبد السلام فرج: «أفتى شيخ الإسلام ابن تيمية عندما سئل عن بلد تسمى (ماردين) كانت تُحكم بحكم الإسلام ثم تولى أمرها أناس أقاموا فيها حكم الكفر، هل هي دار حرب أو سلم؟ فأجاب: إنَّ هذه مركب فيها المعنيان؛ فهي ليست بمنزلة دار السلم

---

(٢) تشتهر هذه الفتوى بفتوى التتار أو فتوى أهل ماردين، نسبة إلى مدينة ماردين التي كان يحكمها بعض التتار بعد أن أسلموا وطبقوا عليها الياسق، كتاب جنكيزخان.

التي يجري عليها أحكام الإسلام لكون جندها مسلمين، ولا بمنزلة دار الحرب التي أهلها كفار بل هي قسم ثالث يعامل المسلم فيها بما يستحقه ويُقاتل الخارج عن شريعة الإسلام بما يستحقه»[٣]، ثم يوالي فرج تأكيده عدم تعارض مفهوم الدار المركبة عند ابن تيمية، مع آراء الفقهاء الآخرين في التقسيم الثنائي لدار إسلام ودار كفر، ويرى الكل واحداً، كما نقل عنه الكثير من الآراء العامة في التتار وشريعة حكمهم في الياسق، وغيرها في حكم اختيار دين الإسلام وغيره، مساوياً بين الحكم والدين كما ذكر مؤسسا الحاكمية المودودي في المصطلحات الأربعة وسيد قطب في أغلب مؤلفاته. والأمر ليس كذلك عند ابن تيمية، فمسألة الدين أوسع عنده من مسألة الحكم، كما أنه تجاهل لما ضبطه وقيده من أقواله الأخرى، كاشتراط الاستحلال والقصد والإعذار بالجهل والعجز والتأويل وغير ذلك في مسائل التكفير.

هكذا استخدم محمد عبد السلام فرج، وغيره، من منظِّري السلفية الجهادية هذه الفتوى في إسقاطاته على الحالة المعاصرة في المحاور الثلاثة التي نظمت الفكر الجهادي والسلفي الجهادي كله وهي: حكم الدار حسب غلبة الأحكام عليها؛ حكم الحاكم بغير ما أنزل الله؛ التوحيد الكامل هو الجهاد، لإقامة الدولة الإسلامية.

ثم ينتهي محمد عبد السلام فرج إلى إسقاط كل ذلك على حكم الرئيس الراحل محمد أنور السادات وجواز حربه وقتله، ولو قتل بعض المسلمين تترُّساً!

ونلاحظ في هذا الاستناد إلى فتوى التتار عدداً من الأخطاء نحددها في ما يأتي:

١ ـ الانفصال عن مجمل خطاب ابن تيمية ومفاهيمه

يعد هذا الاقتباس في الفريضة الغائبة وسائر النقول عن ابن تيمية فيه، دالّاً على مشكلة الانفصال عن مجمل خطاب ابن تيمية، فلا تحقق مفاهيمه وتعبيراته في فتاويه، التي يعبر بها عن سياقاته المذهبية والزمنية، كما ينفصل عن قواعده الكلية ومقولاته الحاكمة، في الإمامة والتكفير وغيره، مكتفياً بنص منقول خطأً ـ كما سنوضح ـ كفتوى في محل للفتوى لم يحقق موقف ابن تيمية شاملاً منه؛ فقد أثنى على أهل ماردين في فتاوى أخرى، ولم يكن عداؤه لهم إذا عدنا إلى تاريخ هذا الصراع إلا جزءاً من الصراع السني ضد صحوة شيعية في زمانه بعد تحول بعض حكام التتار للمذهب الإمامي دون المذهب السني، وداخل شرعية الدولة المملوكية الرهان الأخير لأهل السنة حينئذ بعد سقوط خلافتهم، بما رأوه من خيانة أو تعاون بين المذاهب الأخرى والتتار.

كما يتجاهل هذا النص، وكثير يشبهه، النظر ـ أو النظرية السياسية عند ابن تيمية ـ كما سنوضح مكتفياً بتمكينه وتعميقه السلفي لمفهوم الحاكمية الذي كان تأويلاً لغوياً منفصلاً عن التراث السلفي نفسه.

---

(٣) محمد عبد السلام فرج، «الفريضة الغائبة،» الموقع الإلكتروني لمنبر التوحيد والجهاد، ص ٦، <https://www.tawhed.ws/c?i=39>.

٢ ـ خطأ في نص الفتوى المعتمد عند الجهاديين

فالنص المنقول يختلف من نص الفتوى الأصلي في المخطوطة الوحيدة لهذه الفتوى، وسائر الفتاوى، ويظن أنه تم تصحيفه ونقله خطأ لمختلف منظري الجهاديين ولسائر نشرات الفتوى، منذ أن طبع فرج الله الكردي الفتاوى سنة ١٩٠٧، حيث يقول النص الصحيح: «ويعامل الخارج على شريعة الإسلام بما هو أهل له» ويوجد النص الصحيح في المصادر التالية:

ـ النسخة المخطوطة الوحيدة الموجودة في المكتبة الظاهرية وهي برقم (٢٧٥٧) في مكتبة الأسد بدمشق.

ـ في ما نقله ابن مفلح (توفي ٧٦٣هـ) في الآداب الشرعية وهو من علماء الحنابلة، وتلميذ ابن تيمية وقريب العهد منه فقد نقلها على الصواب (ويعامل) في الآداب الشرعية[٤].

ـ نقلت الفتوى في «الدرر السنية» (٢٤٨/١٢) على الصواب.

ـ نقلها الشيخ رشيد رضا في مجلة المنار على الصواب[٥].

٣ ـ غياب تحقيق محل الفتوى وهو تتار ماردين

خلط المستندون إلى فتوى ماردين بين رواية ابن كثير في تاريخه عن جهاد ابن تيمية للتتار، وهو لم يكن في ماردين ولكن كان جهاد دفع على أبواب الشام ضد حكام تحولوا لنصرة الإمامية على السنّة، كما تجاهلوا أن فتواه كانت إشكالاً نظرياً ومعرفياً ولم تكن مسألة عملية يترتب عليها قتال أو سلام، ولكن أتت لإزالة الحرج لدى جند الشام من مواجهة التتار حكام ماردين وهم مسلمون، ولكن على غير مذهب السنَّة وعلى غير طباعهم.

كما أن جهاد ابن تيمية ضد التتار لم يكن في ماردين، ولكن كان في معركة أخرى هي معركة شقحب سنة ٧٠٢هـ، وكان دوره فيها الدعوة والتوسط ومحاولة الحل، ولم يواجه قتالاً فعلياً إلا ضد الفرق الأخرى التي كانت صاعدة وتمثل خطراً على مذهبه حينئذ، فواجه مع المماليك الشيعة والنصيرية في جبل كسروان سنة ٧٠٤هـ بعد الظن بممالأتهم التتار على المماليك السنّة.

ونذكر دلالة على ذلك أنه في سنة ٦٧٤هـ حرّم والي المماليك في الشام على أهل لبنان التشيع والرفض. ويحمّل كثير من مؤرخي الشيعة في لبنان ابن تيمية المذبحة التاريخية التي حدثت بفتواه لشيعة جبل كسروان من النصيرية والعلوية، وهو فيهما راوٍ وليس بشاهد، مما يجعل ما نص عليه شيخ الإسلام ابن تيمية في النهاية أقوى من روايته.

وطوال عهد ابن تيمية، لم تتحرر ماردين من سطوة التتار، ما يجعلنا نؤكد أن الفتوى لم تكن موقفاً عملياً داعياً إلى الجهاد فيها، وخاصة أن أغلب أهلها من الترك والأكراد حينئذ، كما أتى في

---

(٤) شمس الدين أبو عبد الله محمد بن مفلح القاقوني، الآداب الشرعية والمنح المرعية، ٣ ج (بيروت: عالم الكتب، [د. ت.])، ج ١، ص ١٩٠.

(٥) محمد رشيد رضا، في: المنار، العدد ٢ (ربيع الآخر ١٣٥٤هـ ـ تموز/يوليو ١٩٣٥م).

رد ملكها السعيد على هولاكو في الحصار الأول، وهي ما زالت كذلك، حتى الآن، ويدين معظمهم بالبكتاشية إحدى فرق العلويين الغالية، وهو ما يجعلنا نرجح أن فتوى ابن تيمية فيها كانت بحثاً نظرياً في مسألة افتراضية؛ فقد صالحت ماردين وصاحبها الملك المظفر هولاكو سنة ٦٥٨هـ، ولكن بشروط الإدارة المغولية لها[٦].

كما لم ينتبه فرج وغيره، كأبي محمد المقدسي وناصر الفهد وعبد القادر بن عبد العزيز وغيرهم من منظّري السلفية الجهادية، إلى دلالة النص الكلية ولا لمحلة الفتوى التي ولد بها ابن تيمية سنة ٦٦١ هـ، وأجاب على أهلها وفتاويهم مرات مثنياً على إيمانهم[٧]، والتي كانت فعلياً داراً مركبة ثقافياً وفكرياً وسلطة وحكماً، وكان للحنابلة في هذه البلد ولأسرة ابن تيمية خاصة، شأن عظيم، على مدار التاريخ. ولم يحقق هؤلاء من هو قازان، وكيف سعى ابن تيمية إلى مقابلته مرتين، وكيف كان دور وزير قازان الإمامي رشيد الدين الهمداني في منعه من ذلك، كما روى ابن كثير، مكتفين بإسقاط كلي على الوضع المعاصر يفتقد التحقيق، كما يفتقد الاستبانة؛ فقد كانت دار مركبة ثقافياً واجتماعياً، فهي مركز للحنابلة ومركز للعرفان والفلسفة الإشراقية ومركز للصابئة وعاصمة لآخر خلفاء بني أمية في آن، كما كانت داراً مركبة السلطة، فقد فتحت صلحاً بعد حروب كثيرة وموت حاكمها على يد هولاكو ـ وقد اتخذها الأخير قاعدة لتنظيم هجماته[٨].

كما لم ينتبهوا كذلك إلى كون ابن تيمية ناصحاً لحكام وأمراء التتار، وليس مكفراً مستحلاً، انطلاقاً من تصوره للولاية والإمامة وكونها مسألة قدرة خالصة وسلطان نافذ وليست مسألة دينية خالصة، بل قد تكون دنيوية خالصة كذلك، وهو ما يتضح تعريفاً ومفهوماً لها في قوله: «وأما نفس الولاية والسلطان فهو عبارة عن القدرة الحاصلة، ثم قد تحصل على وجه يحبه الله ورسوله كسلطان الخلفاء الراشدين، وقد تحصل على وجه فيه معصية كسلطان الظالمين»[٩] ورغم أنه سلطان ظالم إلا أن ابن تيمية يؤكد وجوب طاعته في رسالته المظالم المشتركة وغيرها. من هنا لم تكن المسألة عنده سوى نصح ومواجهة، لم يعرف عنه الخروج ولا المواجهة مع حكام عصره، أو الدعوة إلى الانقلاب الإسلامي التوحيدي عليهم شأن منظّري الحاكمية والجهادية المعاصرين، واكتفى بنصح أمراء المماليك والتتار، وما تحرك متخذاً موقفاً إلا في إطار مشروعيتهم وشرعيتهم.

ونرى ما سطره في منهاج السنّة يقع في باب النصيحة لـ خدابنده، ونرى سعيه إلى مقابلة قازان التي حرص عليها مرتين، حيث حجب بينه وبينه في المرة الأولى، ثم التقاه في الثانية، مقابلة ناصح غير مكفر، وغير مستحل، كما قابل غيره من أمراء التتار الكبار. يقول ابن كثير نقلا عن الذهبي: «فلقد أقامه الله في نوبة غازان والتقى أعباء الأمر بنفسه وقام وقعد وطلع وخرج واجتمع بالملك

---

(٦) انظر: علي الصلابي، المغول «التتار» بين الانتشار والانكسار (القاهرة: دار الأندلس الجديدة، ٢٠٠٩)، ص ٣٣٥.

(٧) أبو العباس أحمد بن عبد الحليم بن تيمية الحراني، المسائل الماردينية، تحقيق خالد محمد عثمان المصري ([د. م.: د. ن.]، ١٤٢٤هـ/٢٠٠٣م)، ص ١٥.

(٨) الصلابي، المصدر نفسه، ص ٣٣٥.

(٩) ابن تيمية الحراني، منهاج السنة النبوية في نقض كلام الشيعة القدرية، ج ١، ص ١٤٢.

مرتين وبقطلوشاه وببولاي وكان قبجق يتعجب من إقدامه وجرأته على المغول»[10]. وهذا الموقف ليس موقف المستحل المكفر، ولكن موقف داعية يدرك إسلام التتار ويدعوهم إلى الالتزام به.

ثانياً: تراجع مسألة الإمامة والحكم عند ابن تيمية

لم يؤلف ابن تيمية ـ رغم كثرة تأليفاته التي وصل بها البعض لألف مجلد ـ في مسألة الإمامة أو الخلافة أو الأحكام السلطانية، شيئاً، باستثناء السياسة الشرعية التي تهتم بسياسة المحتسب وإدارة المجتمعات، وكذلك رسالته المظالم المشتركة. وتركز اهتمامه ـ كما يروي تلميذه البزار ـ على باب العقائد والأصول. وهو ما يؤكد أنه رغم تجلي هاجس الخوف والتحذير من اختراق الآخر، عقيدياً وفكرياً، للمنظومة الإسلامية في العديد من كتابات ابن تيمية، وخاصة في كتابه اقتضاء الصراط المستقيم في مخالفة أهل الجحيم[11] وغيره من الكتب التي كتبها ضد الجهمية والباطنية وتناول فيها الفلاسفة العرب واليونان، في أجزاء متفرقة[12]، إلا أنه في هذا الكتاب الأصيل في هذا «التحذير من متابعة أهل الجحيم» في تصوره ركز على الاعتقاد والعبادة ولم يحذر من التشبه بهم في مسائل الحكومة والحكم وأنماطه ولم يتشبث بنمط الخلافة منه.

رأى ابن تيميّة أن نمط الخلافة يمكن أن يشوبه الملك، وقد شاب النبوة عند داود وسليمان، وكان يدرك أنه أُثر في العهد الأول عن وصف الخلافة الأموية بالهرقلية والكسروية، بعد أن صارت ملكاً، أو النقد الناصح الذي كاله بعض الزهاد والعلماء لأبي جعفر المنصور حين رأى أبهة ملكه، وعاب عليه التشبه بملوك الفرس[13]. وجاء تركيزه في هذا الكتاب وفي غيره على البدع العقدية والمذهبية، فخصص الجزء الأكبر منه للصوفية وعلى تهمة الحلولية ورد على مقولتهم في الولاية، كما بحث في جزء كبير منه مسألة المغالاة في الأئمة وآل البيت، وغير هذا من مسائل[14].

وما يعنينا هنا أن تحليل مضمون دقيق لاقتضاء صراط المستقيم لا نجد فيه كلاماً على الحكم ونمطه الذي كان من أكثر الجوانب الإسلامية استفادة من الأمم والثقافات غير الإسلامية، سواء في تنظيمه أو أبهته، بل العقيدة والفقه والأمة هي أولوية ابن تيمية ومقولته الحاكمة، وليس باب الولايات

(١٠) أبو الفداء إسماعيل بن عمر بن كثير، البداية والنهاية في التاريخ، ١٤ ج (بيروت: دار الفكر، ١٩٨٦)، ج ١٤، ص ١٠ ـ ١٢.

(١١) أبو العباس أحمد بن عبد الحليم بن تيمية الحراني، اقتضاء الصراط المستقيم مخالفة أصحاب الجحيم، تحقيق محمد حامد الفقي (بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٨٧).

(١٢) أبو العباس أحمد بن عبد الحليم بن تيمية الحراني، بيان تلبيس الجهمية في بدعهم الكلامية (الرياض: مجمع الملك فهد، ١٤٢٦هـ/[٢٠٠٥م])، ج ٥، ص ٢٢٨ ـ ٢٥٦، وفي نقد رؤيته تلك، انظر: سعود السرحان، الحكمة المصلوبة: مدخل إلى موقف ابن تيمية من الفلسفة، تقديم حسن حنفي (بيروت: بيسان للنشر، ٢٠٠٨).

(١٣) حول مثل هذه الانتقادات، انظر: علي حسين الوردي، وعاظ السلاطين: بحث صريع في طبيعة الإنسان من غير نفاق، ط ٢ (لندن: دار كوفان، ١٩٩٥، ودار الوراق للنشر، ٢٠٠٩).

(١٤) ابن تيمية الحراني، اقتضاء الصراط المستقيم مخالفة أصحاب الجحيم، ص ٦ ـ ٨.

التي جعلها بحسبها والقدرة عليها في السياسة الشرعية إلا نزوعاً نحو مسألة التنظيم المدني والقبول بالبدعة الحسنة فيه.

بل يرى ابن تيمية أن تقديم مسألة الإمامة والحكم على مسائل الدين في فهم الدين، يكاد يصل بأصحابه إلى الكفر، وأنه أمر مرفوض، فهي ليست من المسائل المتقدمة ولا من مسائل الصدارة والشرف في الإيمان، وقد جاء ذلك أثناء رده على ابن المطهر الحلي في **منهاج الكرامة** وقول الأخير: «الإمامة هي أهم المطالب في أحكام الدين وأشرف مسائل المسلمين» وهو ما رده ابن تيمية بقوله: «إن قول القائل إن مسألة الإمامة أهم المطالب في أحكام الدين وأشرف مسائل المسلمين كذب بإجماع المسلمين سنّيهم وشيعيّهم، بل هذا كفر فإن الإيمان بالله ورسوله أهم من مسألة الإمامة وهذا معلوم بالاضطرار من دين الإسلام»[15].

ويرفض ابن تيمية ربط البعض بين الإمام أو القائد أو الدولة ـ كما هو ربط الجهاديين المعاصرين ـ وبين حفظ الشرع والدين والإيمان وما شابه، وأن النبي كان مطاعاً كونه كان حاكماً وغير ذلك من حجج أنصار الإمامة والحكم من طرق عديدة، مؤكداً ومفصلاً أن الأمة وليس الإمام والفرد هي حافظة وحارسة الشرع، وأن ثبوت الإمامة وأي ولاية إنما هو بموافقة أهل الشوكة وحاصلها القدرة والسلطان. لكنه يرى أن الخروج ليس حلاً على جور الأئمة، بل هو مثار الفتن وتفتت وانهيار القوة، ويشدد على الضد وهو أن الصبر على جور الأئمة من اعتقاد أهل السنّة والجماعة، وأن الخروج كان مذهباً قديماً لبعض أهل الحديث ثم عادوا عنه، وهو ما يضاد منطق الخروج المعاصر، فيقول ابن تيمية في باب «الصبر على جور الأئمة» قياساً على المصلحة والمفسدة من هذا الأمر: «ولهذا أمر النبي (ﷺ) بالصبر على جور الأئمة ونهى عن قتالهم، ما أقاموا الصلاة، وقال: أدوا إليهم حقوقهم وسلوا الله حقوقكم»[16] وهو ما نجده في قوله كذلك في رسالتيه **المظالم المشتركة والسياسة الشرعية**، وجعل ابن تيمية من أصول أهل السنة والجماعة، لزوم الجماعة وترك قتال الأئمة، بينما جعله أهل الأهواء ـ كالمعتزلة ـ من أصول دينهم[17].

ويتضح النهج الواقعي والمقاصدي في فهمه ونظره السياسي باشتراطه موافقة أهل الشوكة على انعقاد الإمامة، وأن مقصودها الإمامة والسلطان، والقدرة ليس غير، فيقول في **منهاج السنّة** عن ثبوتها وطرقها: «تثبت بموافقة أهل الشوكة عليها، ولا يصير الرجل إماماً، حتى يوافقه أهل الشوكة، الذين يحصل بطاعتهم له مقصود الإمامة، فإن المقصود من الإمامة إنما يحصل بالقدرة والسلطان»[18].

---

(١٥) ابن تيمية الحراني، **منهاج السنة النبوية في نقض كلام الشيعة القدرية**، ج ١، ص ٧٥.

(١٦) أبو العباس أحمد بن عبد الحليم بن تيمية الحراني، **الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر**، تحقيق محمد السيد الجليند (جدّة: دار المجتمع، ١٤٠٩هـ/[١٩٨٩م])، ص ٣٢، وقد وَرَدَ الحديث في: أبو عبد الله محمد بن إسماعيل البخاري، **صحيح البخاري**، ج ٦، ص ٦١٢ بلفظ مختلف، وفي: أبو الحسين مسلم بن الحجاج، **صحيح مسلم**: كتاب فضائل الصحابة، ج ٤، الحديث رقم ١٨٤٣، وفي: **مسند أحمد**، ج ١، ص ٤٣٢.

(١٧) ابن تيمية الحراني، **الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر**، ص ٣٢.

(١٨) ابن تيمية الحراني، **منهاج السنة النبوية في نقض كلام الشيعة القدرية**، ج ١، ص ١٤١.

وليس هذا الفهم والتوظيف الاختزالي لدى السلفية الجهادية ومنظريها، بلا استثناء في مرحلة التأسيس قبل مرحلة المراجعات، قاصراً على فتوى التتار بل يلف مختلف قراءاتهم لتراث ابن تيمية وللتراث الفقهي الإسلامي بمجمله، قراءة افتقدت ذكاء وواقعية ومقاصدية هذا التراث وتاريخيته، فضلاً عن أخطاء فهمه وقراءاته.

ثالثاً: في دعوى الصلة بين توحيد الألوهية والحاكمية

روَّج ووظَّف كثير من منظِّري السلفية الجهادية علاقةً متصورين: نظرية التوحيد عند ابن تيمية وتصور الحاكمية الذي ورثوه عن سيد قطب والمودودي اللذين لم يقرآ ابن تيمية، وفسروا مفهوم توحيد الألوهية بما صور به هو توحيد الربوبية، حيث يبدو توحيد الألوهية عند ابن تيمية هو توحيد الطاعة والعبادة والالتزام بأوامر الشرع. من هنا أكد منظِّر سلفي جهادي كأبي محمد المقدسي أن الحاكمية أخَص خصائص عقائد الألوهية، والحاكمية هي السلطة والقيادة والسلطان بتعبيرات المودودي، وهذا تفسير مغاير كلية لتصور ابن تيمية لتوحيد الألوهية كما سنوضح في عدد من النقاط:

١ ـ توحيد الألوهية والطاعة أوسع من فكرة الحكم

إن توحيد الألوهية بمعنى توحيد الطاعة والعبادة أوسع من فكرة الحكم، ففكرة أن كل تشريع غير إلهي وغير سماوي كفر لم ترد عند ابن تيمية.

٢ ـ تعريف الطاغوت تعريف لمجمل الكفر

يعرِّف ابن تيمية الطاغوت بما هو أوسع من الحكم بغير ما أنزل الله، فيقول: «سَمَّى النَّبِيُّ ﷺ الْأَصْنَامَ طَوَاغِيتَ فِي الْحَدِيثِ الصَّحِيحِ لَمَّا قَالَ: «وَيَتَّبِعُ مَنْ يَعْبُدُ الطَّوَاغِيتَ الطَّوَاغِيتَ». وَالْمُطَاعُ فِي مَعْصِيَةِ اللَّهِ وَالْمُطَاعُ فِي اتِّبَاعِ غَيْرِ الْهُدَى وَدِينِ الْحَقِّ ـ سَوَاءٌ كَانَ مَقْبُولاً خَبَرُهُ الْمُخَالِفُ لِكِتَابِ اللَّهِ أَوْ مُطَاعاً أَمْرُهُ الْمُخَالِفُ لِأَمْرِ اللَّهِ ـ هُوَ طَاغُوتٌ؛ وَلِهَذَا سُمِّيَ مَنْ تُحُوكِمَ إلَيْهِ مَنْ حَاكَمَ بِغَيْرِ كِتَابِ اللَّهِ طَاغُوتٌ وَسَمَّى اللَّهُ فِرْعَوْنَ وَعَاداً طُغَاةً وَقَالَ فِي صَيْحَةِ ثَمُودَ: ﴿فَأَمَّا ثَمُودُ فَأُهْلِكُوا بِالطَّاغِيَةِ﴾»[19] وهكذا يتضح أن مفهوم الطاغوت عند ابن تيمية في أصله ينطبق على الأديان الأخرى، اعتقاداً أو شريعة، ومخالفة الإيمان بالدين الصحيح واعتماد السحر والخرافات.

ويؤكد ذلك أن سبب نزول الآية ﴿أَلَمْ تَرَ إِلَى الَّذِينَ أُوتُوا نَصِيباً مِنَ الْكِتَابِ يُؤْمِنُونَ بِالْجِبْتِ وَالطَّاغُوتِ وَيَقُولُونَ لِلَّذِينَ كَفَرُوا هَؤُلَاءِ أَهْدَىٰ مِنَ الَّذِينَ آمَنُوا سَبِيلاً﴾[20]، كما يذكر ابن تيمية، هو ذهاب كعب بن الأشرف «إلَى الْمُشْرِكِينَ وَرَجَّحَ دِينَهُمْ عَلَى دِينِ مُحَمَّدٍ وَأَصْحَابِهِ»[21] وينقل عن سنن أبي داود في

---

(١٩) القرآن الكريم، «سورة الحاقة،» الآية ٥، وابن تيمية الحراني، مجموع فتاوى شيخ الإسلام أحمد بن تيمية، ج ٢٨، ص ٢٠١.

(٢٠) القرآن الكريم، «سورة النساء،» الآية ٥١.

(٢١) ابن تيمية، المصدر نفسه، ج ٢٨، ص ١٩٩.

الفتاوى تفسير عمر بن الخطاب (رضي الله عنه) لها بأن «الجبت هو السحر وأن الطاغوت هو الشيطان»[٢٢] ويذكر أنها نزلت في أهل الكتاب الذين ذكر القرآن في موضع أول أنهم آمنوا بالجبت حيناً وفي موضع آخر أنهم آمنوا بالطاغوت وفي موضع ثالث أنهم آمنوا بهما معاً[٢٣].

يتضح مما سبق أن حشر وحصر السلفية الجهادية لابن تيمية في اعتبار أن مخالفة الحاكمية وعدم تحكيم الشريعة يعنيان أن الدولة غير إسلامية هو شرك في التشريع لا نجده عند ابن تيمية وفق هذا المنطق، بل إن مفهوم الطاغوت عند ابن تيمية يركز على المبالغة في الطغيان ومجاوزة الحد واتباع الشياطين والسحر ويشمل الأديان الأخرى والأمم الأخرى والظلم والمبالغة فيه. يقول ابن تيمية في تأكيده هذا الاتساع: «وَالطُّغْيَانُ: مُجَاوَزَةُ الْحَدِّ؛ وَهُوَ الظُّلْمُ وَالْبَغْيُ. فَالْمَعْبُودُ مِنْ دُونِ اللَّهِ إذَا لَمْ يَكُنْ كَارِهاً لِذَلِكَ: طَاغُوتٌ؛ وَلِهَذَا سَمَّى النَّبِيُّ ﷺ الْأَصْنَامَ طَوَاغِيتَ فِي الْحَدِيثِ الصَّحِيحِ لَمَّا قَالَ: «وَيَتَّبِعُ مَنْ يَعْبُدُ الطَّوَاغِيتَ الطَّوَاغِيتَ». وَالْمُطَاعُ فِي مَعْصِيَةِ اللَّهِ وَالْمُطَاعُ فِي اتِّبَاعِ غَيْرِ الْهُدَى وَدِينِ الْحَقِّ ـ سَوَاءٌ كَانَ مَقْبُولاً خَبَرُهُ الْمُخَالِفُ لِكِتَابِ اللَّهِ أَوْ مُطَاعاً أَمْرُهُ الْمُخَالِفُ لِأَمْرِ اللَّهِ ـ هُوَ طَاغُوتٌ؛ وَلِهَذَا سُمِّيَ مَنْ تُحُوكِمَ إلَيْهِ مَنْ حَاكَمَ بِغَيْرِ كِتَابِ اللَّهِ طَاغُوتٌ وَسَمَّى اللَّهُ فِرْعَوْنَ وَعَاداً طُغَاةً»[٢٤].

٣ ـ تجاهل النظرية السياسية عند ابن تيمية

إن موقف ابن تيمية من مسألة الإمامة الذي أشرنا إليه، يتم تجاهله من قبل هذه الفكريّات والتنظيمات، ويبدو تجاهل النظرية السياسية التأسيسية في منهاج السنّة أو المتناثرة في الفتاوى والمظالم المشتركة وغيرها، يكاد يكون مقصوداً أو مجهولاً عند منظري السلفية الجهادية، ولا شك في أن إهمالها في مسائل التشريع والحكم والإمامة وتحكيم الشريعة أمر يصيب استنتاج صاحبه بالخلل والزلل. كما يتم الخلط؛ إذ إن توحيد الألوهية أخص بالعقائد والعبادات الشرعية، لا المسائل الاجتهادية والزمنية كمسألة الحكم.

وهذا يتضح في نصوص ابن تيمية وتلامذته، ويوضحه ابن أبي العز الحنفي بقوله: «إن التوحيد المطلوب هو توحيد الألوهية، الذي يتضمن توحيد الربوبية، فلو أقر الرجل بتوحيد الربوبية، الذي يقر به هؤلاء النظار، ويفنى فيه كثير من أهل التصوف، ويجعلونه غاية السالكين، كما ذكره صاحب (منازل السائرين) وغيره، وهو مع ذلك إن لم يعبد الله ويتبرأ من عبادة سواه كان شركاً من جنس أمثاله من المشركين»[٢٥]. وهنا يلاحظ أن المقصود به الفئات المخالفة اعتقاداً أو المنحرفة تشريعاً في مسائل العبادة حسب هذا التصور، بالآخر هنا هو المتصوفة والمتفلسفة والعرفانيون، وليس مفهوم الحاكمية المتعلق بالحكام ورجال الدولة القديمة أو المعاصرة.

---

(٢٢) المصدر نفسه، ج ٢٨، ص ٢٠٠.

(٢٣) المصدر نفسه.

(٢٤) المصدر نفسه، ج ٢٨، ص ٢٠١.

(٢٥) علي بن علي بن محمد بن أبي العز الحنفي، شرح العقيدة الطحاوية، حقّقه وعلّق عليه وخرّج أحاديثه وقدّم له عبد الله بن عبد المحسن التركي، وشعيب الأرناؤوط، ٢ ج (بيروت: مؤسسة الرسالة، ١٩٨٧)، ص ١٩ ـ ٢٠.

٤ ـ تأويل ابن تيمية في مسائل شرع البندق والياسق

تعد مسألة شرع البندق التي نقلها عبد السلام فرج في الفريضة الغائبة وغيره، أقرب المسائل لتنظيرات الحاكمية المعاصرة وإسناداتها؛ وفيها يقول ابن تيمية إنها قدح في العدالة وليست كفراً، وسنورد مسألة التتار في موضعها وتحقيقها أن ابن تيمية لم يكفرهم بعد أن أسلموا، نجده يقول حين سئل: رجل تولى حكومة على جماعة من رماة البندق، ويقول: هذا شرع البندق، وهو ناظر على مدرسة وفقهاء: فهل إذا تحدث في هذا الحكم والشرع الذي يذكره تسقط عدالته من النظر، أم لا؟ وهل يجب على حاكم المسلمين الذي يثبت عدالته عنده إذا سمع أنه يتحدث في شرع البندق الذي لم يشرعه الله ولا رسوله أن يعزله من النظر، أم لا؟ فأجاب بعدم تجويزه لأحد أن يحكم بين أحد «أن يحكم بين أحد من خلق الله، لا بين المسلمين، ولا الكفار، ولا الفتيان، ولا رماة البندق، ولا الجيش ولا الفقراء، ولا غير ذلك إلا بحكم الله ورسوله. ومن ابتغى غير ذلك تناوله قوله تعالى: ﴿أَفَحُكْمَ الْجَاهِلِيَّةِ يَبْغُونَ وَمَنْ أَحْسَنُ مِنَ اللَّهِ حُكْماً لِقَوْمٍ يُوقِنُونَ﴾»[٢٦]، وقوله تعالى: ﴿فَلَا وَرَبِّكَ لَا يُؤْمِنُونَ حَتَّىٰ يُحَكِّمُوكَ فِيمَا شَجَرَ بَيْنَهُمْ ثُمَّ لَا يَجِدُوا فِي أَنْفُسِهِمْ حَرَجاً مِمَّا قَضَيْتَ وَيُسَلِّمُوا تَسْلِيماً﴾[٢٧]، ثم يضيف: «فيجب على المسلمين أن يحكّموا الله ورسوله في كل ما شجر بينهم، ومن حكم بحكم البندق وشرع البندق، أو غيره مما يخالف شرع الله ورسوله، وحكم الله ورسوله، وهو يعلم ذلك، فهو من جنس التتار الذين يقدمون حكم الياسق على حكم الله ورسوله، ومن تعمد ذلك فقد قدح في عدالته ودينه، ووجب أن يمنع من النظر في الوقف، والله أعلم»[٢٨]. ونلاحظ هنا قول ابن تيمية؛ فقد قدح في عدالته ودينه، ويمنع من النظر في الوقف! ولم يقل بتكفير ولا استحلال ولا خروج! ويبدو السياق لغة ناصح محذر لا لغة مهدد مكفر خارج على الطاعة! وهنا نضم هذا إلى ما أجاز ابن تيمية في رسالة المظالم المشتركة وغيرها، وكذلك تلميذه ابن القيم في الطرق الحكمية للحاكم أن يطبق من السياسة ما رآه مصلحة وعدلاً وإن لم يأتِ به الشرع.

٥ ـ المركزية للتوحيد لا للإمامة والحكم

تتضح مركزية التوحيد عند ابن تيمية، في أنه ما ألحت وأكدت ودعت إليه نصوص الكتاب والسنّة، وليس الإمامة والحكم، التي غاب ذكرها، وهذه نقطة مهمة لا ينتبه لها الموظفون لابن تيمية من السلفية الجهادية وتنظيمها، جماعات الإمامة السنية، كما لا ينتبه لها معارضوه والمتحيّزون عليه في الخطاب العربي المعاصر نتيجة هذا الربط السابق، فابن تيمية يلح على أن الإمامة لم يذكرها الله كشرط وفارق بين أولياء الرحمن وأولياء الشيطان، أو بين الحق والباطل في الإيمان، وهو ما يدل على تراجع هذه المسألة، حيث يقول: «من المعلوم أن أشرف مسائل المسلمين وأهم المطالب في الدين ينبغي أن

(٢٦) القرآن الكريم، «سورة المائدة،» الآية ٥٠.

(٢٧) المصدر نفسه، «سورة النساء،» الآية ٦٥.

(٢٨) ابن تيمية الحراني، مجموع فتاوى شيخ الإسلام أحمد بن تيمية، ج ٣٥، ص ٤٠٧.

يكون ذكرها في كتاب الله أعظم من غيرها وبيان الرسول لها أولى من بيان غيرها والقرآن مملوء بذكر توحيد الله وذكر أسمائه وصفاته وآياته وملائكته وكتبه ورسله واليوم الآخر والقصص والأمر والنهي والحدود والفرائض بخلاف الإمامة، فكيف يكون القرآن مملوءاً بغير الأهم الأشرف؟»[٢٩].

كذلك اتجه ابن تيمية للتنفير المستمر من التكفير، مؤكداً أن موقف أهل السنّة هو عدم التكفير لأهل القبلة بذنب، ويقول: «أَنَّهُ قَدْ تَقَرَّرَ مِنْ مَذْهَبِ أَهْلِ السُّنَّةِ وَالْجَمَاعَةِ مَا دَلَّ عَلَيْهِ الْكِتَابُ وَالسُّنَّةُ أَنَّهُمْ لَا يُكَفِّرُونَ أَحَداً مِنْ أَهْلِ الْقِبْلَةِ بِذَنْبِ وَلَا يُخْرِجُونَهُ مِنْ الْإِسْلَامِ بِعَمَلِ إذَا كَانَ فِعْلاً مَنْهِيّاً عَنْهُ؛ مِثْلَ الزِّنَا وَالسَّرِقَةِ وَشُرْبِ الْخَمْرِ؛ مَا لَمْ يَتَضَمَّنْ تَرْكَ الْإِيمَانِ وَأَمَّا إنْ تَضَمَّنَ تَرْكَ مَا أَمَرَ اللَّهُ بِالْإِيمَانِ بِهِ مِثْلَ: الْإِيمَانِ بِاَللَّهِ وَمَلَائِكَتِهِ؛ وَكُتُبِهِ وَرُسُلِهِ؛ وَالْبَعْثِ بَعْدَ الْمَوْتِ؛ فَإِنَّهُ يَكْفُرُ بِهِ وَكَذَلِكَ يَكْفُرُ بِعَدَمِ اعْتِقَادِ وُجُوبِ الْوَاجِبَاتِ الظَّاهِرَةِ الْمُتَوَاتِرَةِ وَعَدَمِ تَحْرِيمِ الْمُحَرَّمَاتِ الظَّاهِرَةِ الْمُتَوَاتِرَةِ. فَإِنْ قُلْت فَالذُّنُوبُ تَنْقَسِمُ إلَى تَرْكِ مَأْمُورٍ بِهِ وَفِعْلِ مَنْهِيٍّ عَنْهُ. قُلْت: لَكِنَّ الْمَأْمُورَ بِهِ إذَا تَرَكَهُ الْعَبْدُ: فَإِمَّا أَنْ يَكُونَ مُؤْمِناً بِوُجُوبِهِ؛ أَوْ لَا يَكُونَ فَإِنْ كَانَ مُؤْمِناً بِوُجُوبِهِ تَارِكاً لِأَدَائِهِ فَلَمْ يَتْرُكْ الْوَاجِبَ كُلَّهُ بَلْ أَدَّى بَعْضَهُ وَهُوَ الْإِيمَانُ بِهِ وَتَرَكَ بَعْضَهُ وَهُوَ الْعَمَلُ»[٣٠].

هنا تمثل مسألة توحيد العبادة والألوهية المركز الأصيل وغاية الإسلام وأساس دعوته، وبخاصة في مواجهة انحرافات بعض طرق التصوف والتأويل الباطني، وتركيز خطاب ابن تيمية وسيرته على تصحيحها ومواجهتها، قد التقطه منه نظرياً ابن أبي العز الحنفي، وفهمه كذلك، كما التقطه منه عملياً وجهادياً ـ بشكل تجاوز ابن تيمية على مستوى الفعل ـ الإمام محمد بن عبد الوهاب في دعوته التي حددها دعوة للتوحيد، وكان أتباعه يصفون أنفسهم بالموحدين، ويقول: «أما ما دعونا الناس إليه فندعوهم إلى التوحيد»[٣١]، رفضاً مقيداً لانحرافات بعض المتصوفة دون إطلاق وفرضاً لتصوره التوحيدي المغاير والمعادي لتصورات الاعتقاد المشوهة عند القبورية وعند المتكلمين من الأشاعرة وأهل السنة وغيرهم من أهل الفرق الأخرى.

٦ ـ في حداثة تصور الحاكمية وعدم أصالته

نرى أن ثمة مشكلاً كبيراً لإسقاط أو اقتطاع فتاوى ابن تيمية على الواقع المعاصر، الذي يحتفظ بتصورات وتحديات خاصة تختلف من تلك التي كانت في عصر ابن تيمية أو عصور الخلافة الأولى[٣٢]، وهي أن عصر شيخ الإسلام ابن تيمية لم تكن أزمته مع تصورات الحكم والشريعة وتطبيقها، كما هي الأزمة في العصر الحديث وسقوط الخلافة التي ظهرت بعدها كرد فعل على سقوطها تيارات الإسلام السياسي المعاصرة، فكانت استعادتها هدفاً لبعض هذه الحركات ذات الطابع الأممي والحكمي ـ كحزب التحرير مثلاً ـ وكذلك تطبيق الشريعة وأسلمة القوانين للحركات

(٢٩) ابن تيمية الحراني، منهاج السنة النبوية في نقض كلام الشيعة القدرية، ج ١، ص ٥٠.
(٣٠) ابن تيمية الحراني، مجموع فتاوى شيخ الإسلام أحمد بن تيمية، ج ٢٠، ص ٩٠.
(٣١) محمد بن عبد الوهاب، مجموع المؤلفات الكاملة، ج ٥، ص ٩٥.
(٣٢) انظر: هاني نسيرة، الحنين إلى السماء: ظاهرة التحولات الفكرية في مصر في النصف الثاني من القرن العشرين (بيروت: مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي، ٢٠١٠)، الفصل الأول.

ذات الطابع الوطني والإصلاحي الإسلامي، وهي قضايا تختلف من تلك التي كانت في عصر شيخ الإسلام ابن تيمية وأولوياته التي كانت عقيدية وباطنية مذهبية وكلامية فلسفية في المقام الأول، والغزو الخارجي بدرجة ثانية عبر غزو أو اختراق العالم الإسلامي؛ فولاءات الدولة وصراعاتها كانت مركز تصور الدولة في عهد ابن تيمية ولم تكن شريعتها أو تطبيقها بالدرجة الأولى، فكان ابن تيمية يتحرك من داخل منظومة الدولة ولم يحضر عنده أو في سيرته توجه مناهضتها أو السعي إلى تغييرها أو الانقلاب عليها، كما شاهدنا عند كثير من المصلحين السياسيين والأيديولوجيين قبله وبعده، من أول الفرق الخارجة على الخلافة حينئذ أو إصلاحيي العصر الحديث كالأفغاني حتى حسن البنا وما تفرع عن ذلك من حركات إسلامية وجهادية أخرى.

لم يرد ذكر لتعبير «الحاكمية» في تراث ومجمل مؤلفات ابن تيمية، ولم يرد لها ذكر في التراث الفقهي سوى مرة واحدة عند كاتب مجهول، لا يزال نصه مخطوطاً لم ينشر، وهو طوغان شيخ المحمدي (كان حياً سنة ٨٧٨هـ/١٤٧٣ ميلادية) المعروفة وكتابه المقدمة السلطانية في السياسة الشرعية[٣٣]؛ إلا أننا لا نجد له أثراً ولا شهرة، وهو ما يؤكد هامشيته وعدم أصالته، على العكس مما ذكره نصر عارف، من أن المودودي وقطب لم يأتيا بمحدث غير مسبوقين إليه، بل سبقهما البعض بالقول به، فيقول نصر عارف: «قضية الحاكمية لم تبدأ ـ كما يعتقد ـ مع سيد قطب والمودودي، وإنما هي موجودة ومثارة في مخطوطة»[٣٤] ويكفي أن كلا الرجلين لم يطلع على المخطوط المذكور لطوغان محمدي المجهول في زمانه بمعايير علم الرجال.

ونؤكد أنه لم يستبق الاستناد إلى هذا المفهوم ولا ورد ذكره في كتب أصول الدين المختلفة والاعتقاد وتبقى محاولة إثبات أصالته محاولة تأويلية وغير صحيحة.

رابعاً: مفهوم الشريعة وغائية العدل عند ابن تيمية

جعل ابن تيمية فصلاً في فتاويه حول حد الشريعة ومفهومها، وهو ما لم يجعل مثله للخلافة أو الإمامة التي غابت عن اهتماماته التأسيسية وحضرت فقط في منهاج السنّة من باب الحجاج مع الإمامية.

---

(٣٣) انظر في ذلك نموذجاً سلفياً في: عبد الله بن محمد الدويش، المورد الزلال في التنبيه على أخطاء الظلال، تحقيق عبد العزيز المشيقح (الرياض: دار العليان، ١٩٩٠)، وعليه ردود عديدة من منظّري السلفية الجهادية، ومن: أبو الحسن علي الندوي، التفسير السياسي للإسلام في مرآة كتابات الأستاذ أبي الأعلى المودودي والشهيد سيد قطب (الكويت: دار القلم، ١٩٨١).

(٣٤) في ذلك، انظر: نصر محمد عارف، في مصادر التراث السياسي الإسلامي: دراسة في إشكالية التعميم قبل الاستقراء والتأصيل، تقديم منى أبو الفضل (فرجينيا: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ١٩٩٦)، ص ٢٣٦، وقد قدّمه مؤلفه في هذا العام إلى السلطان الملك الأشرف قايتباي وهو مكوّن من مقدمة وتسعة عشر باباً، يتناول في المقدمة ضرورة السلطان للمجتمع ولزومية أن يكون السلطان صالحاً، ثم يتناول موقف القرآن من قضية الحكم مستعرضاً الآيات الدالة على الحكم بالشرع، وهي الآيات نفسها التي اعتمد عليها المودودي وسيد قطب في ما بعد، وهذا المخطوط بدار الكتب المصرية ـ فقه حنفي رقم ١٧٢٦ (ص ١٨٩).

وتقع المرتبة المتقدمة للشريعة عند ابن تيمية في اتساعها لكل الدين؛ فقد وردت كلمة «شريعة» في القرآن مرتين لتعني طريق الله ومجموع الدين بأوامره ونواهيه جميعاً، وسنّة الإسلام وطريقته، وهي تشمل العديد من المعاني، دليلاً على ذلك كما يأتي:

١ ـ فهي ترادف السنّة وترادف العقيدة وترادف العقائد والأقوال والممارسات السلطانية والطرق الحكمية إلى غير ذلك مما احتواه نص ابن تيمية التالي حيث يقول «فالسنة كالشريعة هي: ما سَنَّه الرسول وما شرعه، فقد يراد به ما سنَّه وشرعه من العقائد، وقد يراد به ما سنَّه وشرعه من العمل، وقد يراد به كلاهما. فلفظ السنَّة يقع على معانٍ كلفظ الشرعة؛ ولهذا قال ابن عباس ـ وغيره ـ في قوله تعالى: ﴿جَعَلْنَا مِنكُمْ شِرْعَةً وَمِنْهَاجا﴾[٣٥]، سنة وسبيلاً. ففسروا الشِّرْعَةَ بالسنّة، والمنهاج بالسبيل»؛ ثم يضيف البعد العملي لهذا المفهوم الشامل، الذي اجتزئ كلامياً ونظرياً في عقيدة أهل السنّة، لتشمل مختلف الممارسات، بما فيها الممارسات السلطانية والطرق الحكمية، وهو ما ينص عليه نصاً هنا بقوله: «واسم (السُّنَّة) و(الشِّرْعة) قد يكون في العقائد والأقوال، وقد يكون في المقاصد والأفعال. فالأولى في طريقة العلم والكلام، والثانية في طريقة الحال والسماع، وقد تكون في طريقة العبادات الظاهرة والسياسات السلطانية، فالمتكلمة جعلوا بإزاء الشرعيات العقليات أو الكلاميات، والمتصوفة جعلوا بإزائها الذوقيات والحقائق، والمتفلسفة جعلوا بإزاء الشريعة الفلسفة، والملوك جعلوا بإزاء الشريعة السياسة. وأما الفقهاء والعامة فيخرجون على ما هو عندهم الشريعة إلى بعض هذه الأمور، أو يجعلون بإزائها العادة، أو المذهب، أو الرأي»[٣٦] ولكن أصل المفهوم حسب ابن تيمية يتسع لكل ذلك.

كما يتماهى مفهوم الشريعة عنده مع مفهوم الحكم في المعاد وهو الأقرب إلى الاعتقاد، والمعاش وهو الأقرب إلى الفقه، ما يدل على اتساعها اعتقاداً وفقهاً، فحسب تلميذه ابن القيم يقول: «إنّ الشريعة مبناها وأساسها على الحكَم، ومصالح العباد في المعاش والمعاد، وهي عدل كلّها، ومصالحُ كلّها، وحكمة كلّها، فكلّ مسألة خرجت على العدل إلى الجور، وعلى الرحمة إلى ضدّها، وعلى المصلحة إلى المفسدة، وعلى الحكمة إلى العبث، فليست من الشريعة، وإن أُدخلت فيها بالتّأويل، فالشريعة عدل الله بين عباده ورحمته بين خلقه»[٣٧].

يمكن أن نحدد سمات مفهوم الشريعة عند ابن تيمية في أربع سمات رئيسية كما يأتي:

الأولى، الشريعة كل الدين وأشمل من العقيدة والفرائض؛ يتسع مفهوم الشريعة عند ابن تيمية للفقهين الأكبر والأصغر، فقه الاعتقاد وفقه الأحكام العملية. فالشريعة ليست جانباً آخر غير العقيدة، بل العقيدة والتوحيد جزء منها كما يتضح في أقسام التوحيد عنده، هي كل الدين، وليس فقط أحكام الشرع العملية. وهذا الاتساع اتسعت معه وبه جهود ابن تيمية في خدمة الشريعة. يقول ابن تيمية في

---

(٣٥) القرآن الكريم، «سورة المائدة،» الآية ٤٨.

(٣٦) ابن تيمية الحراني، مجموع فتاوى شيخ الإسلام أحمد بن تيمية، ج ١٩، ص ٣٠٦ ـ ٣١٠.

(٣٧) أبو عبد الله محمد بن أبي بكر بن قيم الجوزية، الطرق الحكمية في السياسة الشرعية، تحقيق جميل غازي (القاهرة: مطبعة المدني، [د. ت.])، ص ١٢٧.

حد الشريعة: «اسم الشريعة والشرع والشِّرْعَة فإنه ينتظم كل ما شرعه الله من العقائد والأعمال. وقد صنف الشيخ أبو بكر الآجُرِي كتاب الشريعة، وصنف الشيخ أبو عبد الله ابن بَطَّة كتاب الإبانة عن شريعة الفرقة الناجية، وغير ذلك، وإنما مقصود هؤلاء الأئمة في السنّة باسم الشريعة: العقائد التي يعتقدها أهل السنّة من الإيمان، مثل اعتقادهم أن الإيمان قول وعمل، وأن الله موصوف بما وصف به نفسه، ووصفه به رسوله، وأن القرآن كلام الله غير مخلوق، وأن الله خالق كل شيء، وما شاء الله كان وما لم يشأ لم يكن، وأنه على كل شيء قدير، وأنهم لا يكفرون أهل القبلة بمجرد الذنوب، ويؤمنون بالشفاعة لأهل الكبائر، ونحو ذلك من عُقُود أهل السنَّة، فسموا أصول اعتقادهم شريعتهم، وفرقوا بين شريعتهم وشريعة غيرهم، وهذه العقائد التي يسميها هؤلاء الشريعة هي التي يسمي غيرهم عامتها «العَقْليات» و«علم الكلام»، أو يسميها الجميع «أصول الدين»، ويسميها بعضهم «الفقه الأكبر» وهذا نظير تسمية سائر المصنفين في هذا الباب «كتاب السنَّة» كالسنة لعبد الله بن أحمد، والخَّلال، والطبراني، والسنة للجُعْفي، وللأَثْرَم، ولخلق كثير صنفوا في هذه الأبواب، وسموا ذلك كتب السنَّة ليميزوا بين عقيدة أهل السنة وعقيدة أهل البدعة»[٣٨].

ويشتمل عنده الحكم الشرعي الاعتقاديات والعمليات ومقتضياتها، فيقول: «والصحيح أن اسم الحكم الشرعي يَنْطَبق على هذه الثلاثة، وقد يقال: بل الحكم الشرعي يقال على ما أخبر به، وعلى ما جاء به من الخطاب ومقتضاه، وهذا ـ كما قلناه ـ في العلم الشرعي، فتدبر هذه الأصول الثلاثة: العلم الشرعي، والحكم الشرعي، والشريعة. والله أعلم»[٣٩].

يضيف أيضاً عن شمول الشريعة بقوله: «والتحقيق أن الشريعة التي بعث الله بها محمداً (ﷺ) جامعة لمصالح الدنيا والآخرة، وهذه الأشياء ما خالف الشريعة منها فهو باطل، وما وافقها منها فهو حق. لكن قد يُغَيَّر ـ أيضاً ـ لفظ الشريعة عند أكثر الناس، فالملوك والعامة عندهم أن الشرع والشريعة اسم لحكم الحاكم، ومعلوم أن القضاء فرع من فروع الشريعة، وإلا فالشريعة جامعة لكل ولاية وعمل فيه صلاح الدين والدنيا، والشريعة إنما هي كتاب الله وسنّة رسوله، وما كان عليه سلف الأمة في العقائد والأحوال والعبادات والأعمال والسياسات والأحكام والولايات والعطيات»[٤٠].

الثانية، الشرائع قد تكون متأولة يجوز الاجتهاد فيها: يفرق ابن تيمية بين أنواع الشرائع، فهناك شرع منزل يجب الالتزام به، ولعله الاعتقاد هنا والقطعي منه، كما يشير إلى أن هناك شرعاً متأولاً يجوز الاجتهاد فيه، كما أن شرعَ مبدَّلٍ يكون كذباً وفجوراً، وهو ما يوضحه ابن تيمية بقوله: «شرع مُنَزَّل، وهو: ما شرعه الله ورسوله. وشرع مُتَأَوَّل، وهو: ما ساغ فيه الاجتهاد. وشرع مُبَدَّل، وهو: ما

(٣٨) ابن تيمية الحراني، المصدر نفسه، ج ١٩، ص ٣٠٨.
(٣٩) المصدر نفسه، ج ١٩، ص ٣٠٩.
(٤٠) المصدر نفسه، ج ١٩، ص ٣٠٦.

كان من الكذب والفجور الذي يفعله المبطلون بظاهر من الشرع، أو البدع، أو الضلال الذي يضيفه الضالون إلى الشرع. والله أعلم»[٤١].

الثالثة، الأمة حارسة وحافظة الشرع وليس الإمام: يضع ابن تيمية الأمة على حراسة الشريعة وليس الخليفة ـ كما أسلفنا ـ ويلزم كل مسلم مؤمن بها بالتسليم بها، رافضاً ادعاء البعض نقصانها أو استعاضة بعضهم عنها بالفلسفة أو الباطن أو السياسة والياسق وما شابه، وهو يجعلها مسؤولية إنسانية هنا لا مسؤولية دولة أو إمامة وظيفتها حراسة الدين وسياسة الدنيا، وهو ما يوضحه قوله في ذلك «وبما ذكرته في مسمى الشريعة، والحكم الشرعي، والعلم الشرعي يتبين أنه ليس للإنسان أن يخرج عن الشريعة في شيء من أموره، بل كل ما يصلح له فهو في الشرع من أصوله وفروعه وأحواله وأعماله وسياسته ومعاملته وغير ذلك، والحمد لله رب العالمين، وسبب ذلك أن الشريعة هي طاعة الله ورسوله وأولي الأمر منا، وقد قال الله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنكُمْ﴾[٤٢]. قد أوجب طاعته وطاعة رسوله في آي كثير من القرآن، وحرم معصيته ومعصية رسوله، ووعد برضوانه ومغفرته ورحمته وجنته على طاعته وطاعة رسوله، وأوعد بضد ذلك على معصيته ومعصية رسوله. فعلى كل أحد من عالم، أو أمير، أو عابد، أو معامل أن يطيع الله ورسوله فيما هو قائم به من علم، أو حكم، أو أمر، أو نهي، أو عمل، أو عبادة، أو غير ذلك»[٤٣].

تنظم الشريعة وفق هذا المفهوم العلاقة بين الأمراء والعلماء من جهة، والمأمورين من جهة أخرى، ويبدو في النص التالي ميل ابن تيمية إلى الطاعة، إلا في ما لا تجب فيه الطاعة، يقول عن الخروج على الشريعة: هو «خروج عن طاعة الرسل، وطاعة الرسل هي دين الله الذي أمر بالقتال عليه، فقال: ﴿وَقَاتِلُوهُمْ حَتَّىٰ لَا تَكُونَ فِتْنَةٌ وَيَكُونَ الدِّينُ كُلُّهُ لِلَّهِ﴾[٤٤] فإنه قد قال: ﴿مَّن يُطِعِ الرَّسُولَ فَقَدْ أَطَاعَ اللَّهَ﴾[٤٥] والطاعة له دين له. وقال النبي ﷺ: «من أطاعني فقد أطاع الله، ومن أطاع أميري فقد أطاعني، ومن عصاني فقد عصى الله، ومن عصى أميري فقد عصاني». والأمراء والعلماء لهم مواضع تجب طاعتهم فيها، وعليهم هم ـ أيضاً ـ أن يطيعوا الله والرسول فيما يأمرون. فعلى كل من الرعاة والرعية، والرؤوس والمرؤوسين أن يطيع كل منهم الله ورسوله في حاله، ويلتزم شريعة الله التي شرعها له»[٤٦].

---

(٤١) المصدر نفسه، ج ١٩، ص ٣٠٨.

(٤٢) القرآن الكريم، «سورة النساء،» الآية ٥٩.

(٤٣) أبو العباس أحمد بن عبد الحليم بن تيمية الحراني: الفرقان بين أولياء الرحمن وأولياء الشيطان، تحقيق عبد القادر الأرناؤوط (دمشق: مكتبة دار البيان، ١٩٨٥)، ص ١٤٠، ومجموع فتاوى شيخ الإسلام أحمد بن تيمية، ج ١٩، ص ٣٠٦ ـ ٣١٠.

(٤٤) القرآن الكريم، «سورة الأنفال،» الآية ٣٩.

(٤٥) المصدر نفسه، «سورة النساء،» الآية ٨٠.

(٤٦) ابن تيمية الحراني، مجموع فتاوى شيخ الإسلام أحمد بن تيمية، ج ١٩، ص ٣٠٩.

الرابعة، غائية العدل أصل الولايات؛ يجعل ابن تيمية مقصد الشريعة العدل وحاكمها وغايتها الأخيرة في حكم الناس والولايات، ولعل لهذا المعنى وضع رسالته في السياسة الشرعية الذي يحدد رافدها في آية الأمراء فيصف رسالته في السياسة الشرعية بقوله: «وهذه رسالة مبنية على آية الأمراء في كتاب الله»[47]، ويقول ابن تيمية: «وإذا كانت الآية قد أوجبت أداء الأمانات إلى أهلها، والحكم بالعدل. فهذان جماع السياسة العادلة، والولاية الصالحة»[48].

وهنا مسألة مهمة وجوهرية في فهم مجمل خطاب ابن تيمية وليس فقط مفهوم الشريعة عنده، أو مدى الأصالة بادعاء كونه تأصيل الخروج المعاصر؛ فقد أكد ابن تيمية في أكثر من موضع أن أمور الحكم والإمامة أمور من الفقهيات والعمليات وليست من الإيمانيات، ويقول ذلك صريحاً مقدماً مبدأ العدل فوق مبدأ الإيمان، حين يقول في كتابه الحسبة: «ولهذا يروى أن الله ينصر الدولة العادلة وإن كانت كافرة، ولا ينصر الدولة الظالمة وإن كانت مؤمنة»[49] ويفتح ابن تيمية الباب متسعاً في تصور الحكم الإسلامي وتنظيم ولاياته وفق الأحوال والأعراف، دون أن يقيده بشكل محدد له فيقول: «عموم الولايات وخصوصها، وما يستفيده المتولي بالولاية، يتلقى من الألفاظ والأحوال والعرف، وليس لذلك حد في الشرع»[50].

خاتمة

تجاهل منظِّرو السلفية الجهادية واقعية ومقاصدية ابن تيمية في الشأن العام، وتبعهم في ذلك خصومهم، وعبره اتهم ابن تيمية بعضهم، بينما نلاحظ واقعيته ما يتعلق بالشأن العام عند ابن تيمية ينحو فيه نحو الواقعية ويعتمد النهج والمدخل المقاصدي الذي يؤمن بضرورات الشريعة ومقاصدها وفقه الموازنات، ويتضح ذلك في مواقفه من الجهاد الذي يؤكد ابن تيمية أنه أوسع من القتال، عكس ما ذهب إليه منظِّرو السلفية الجهادية بدءاً من محمد عبد السلام فرج إلى غيره، ويرفض اعتباره علامة ظهور الإسلام وانتصاره، ويؤكد أن ظهور الإسلام إنما يكون بالدعوة والبيان لا بالسنان، وأنه تشريع ضرورة تم فرضه على مراحل وتدريجياً، ويؤكد ابن تيمية أنه لا يكون تطبيقه إلا تدريجياً كذلك.

كما ضبط ابن تيمية موقفه في الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر بفقه الموازنات بين المصالح والمفاسد، ولم يعرف عنه أنه يرفض تعصب المغالين كما يرفض تفريط المفرطين في هذه المسألة، وقدم في ذلك الخوارج ـ الذين لم يسموا أنفسهم بهذا الاسم ـ فيقول في ضبط هذه المسألة: «من

(٤٧) انظر: القرآن الكريم، «سورة النساء،» الآيتان ٥٨ ـ ٥٩.

(٤٨) أبو العباس أحمد بن عبد الحليم بن تيمية الحراني، السياسة الشرعية في إصلاح الراعي والرعية (الرياض: وزارة الشئون والأوقاف الإسلامية، ١٤١٨هـ/[١٩٩٨م])، ص ٥ ـ ٦.

(٤٩) أبو العباس أحمد بن عبد الحليم بن تيمية الحراني، الحسبة في الإسلام (القاهرة: المطبعة السلفية، ١٤٠٠هـ/[١٩٨٠م])، ص ٤.

(٥٠) المصدر نفسه، ص ٧.

يريد أن يأمر وينهى ـ إما بلسانه وإما بيده ـ مطلقاً من غير فقه ولا حلم ولا صبر، ولا نظر فيما يصلح من ذلك وما لا يصلح، وما يقدر عليه وما لا يقدر[٥١]... فيأتي بالأمر بالمعروف والنهي عن المنكر معتقداً أنه مطيع لله ورسوله، وهو معتدٍ في حدوده، كما نصب كثير من أهل البدع والأهواء نفسه للأمر والنهي، كالخوارج والمعتزلة والرافضة وغيرهم ممن غلط فيما أتاه من الأمر والنهي على ذلك، وكان فساده أعظم من صلاحه»[٥٢].

ويؤكد ابن تيمية في موضع آخر، أن الظلم القصاص ـ والقصاص مفردة أثيرة عند الجهاديين المعاصرين ـ إن كانا جائزين، إلا أن كليهما لا يصح لا يكون عدواناً، ولا معصية، فلا يرد على الزنا بالزنا ولا القتل بالقتل، ويحرم التمثيل بالأسير والجثث، من حرق وتغريق أو ما شابه، كما نسب إليه ما يعرف بتنظيم الدولة الإسلامية في العراق والشام مؤخراً، حين نقلت تدليساً نصاً سردياً له لا يتضمن حكمه، وتجاهلت الثابت من آرائه وأحكامه الثابتة الواضحة، فهو القائل في منهاج السنة أن التمثيل بالكافر «ضرر في الدنيا والدين مع تضمنه غاية الحمق والجهل»[٥٣].

اختزلت السلفية الجهادية وتنظيماتها، من الجهادية القطرية إلى القاعدة إلى تنظيم الدولة، ابن تيمية في فتوى التتار دون تحقيق، وابتسرت آراءه في النقد الموضوعي لمخالفيه، وخلطت بين نقد وتكفير المقولات ونقد وتكفير المعينين الذين قد يعذرون بالتأويل أو الجهل أو غير هذا، فيؤكد أنه لم يقل بتكفير معين، ويلح على التفريق بين تكفير المقولة وتكفير صاحبها قائلاً: «لا يلزم إذا كان القول كفراً أن يكفر كل من قاله مع الجهل والتأويل فإن ثبوت الكفر في حق الشخص المعين كثبوت الوعيد في الآخرة في حقه وذلك له شروط وموانع كما بسطناه في موضعه وإذا لم يكونوا في نفس الأمر كفاراً لم يكونوا منافقين فيكونون من المؤمنين فيستغفر لهم ويترحم عليهم»[٥٤].

هذه مقالة موجزة لا يتسع المجال للاستطراد فيها بأكثر من ذلك، ولكنها تكشف مشاكل تأويل التطرف السلفي الجهادي لابن تيمية في مرحلته الأولى، رغم مراجعات بعضهم، واستثماره وخطأ متابعة الخطاب المعاصر لهم في ترديد صحة العلاقة بين خطاب ابن تيمية في القرن الثامن وبين هذه الجماعات المعاصرة، التي أساءت الفهم ولم تحسن النقل، وتتحرك بخطابه توظيفاً وتأويلاً لغايتها الحاكمية وإن تنكرت لذلك.

---

(٥١) ابن تيمية الحراني: مجموع فتاوى شيخ الإسلام أحمد بن تيمية، ج ٢٨، ص ١٢٨، والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، ص ٢٩.

(٥٢) ابن تيمية الحراني، الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، ص ٣١.

(٥٣) ابن تيمية الحراني، منهاج السنة النبوية في نقض كلام الشيعة القدرية، ج ١، ص ٥٢.

(٥٤) المصدر نفسه، ج ٥، ص ٢٤٠.

الفصل الخامس

أفكار حول متواليات الإرهاب والاستبداد والتطرف: بلاد العرب في عام ٢٠١٥(*)

عمرو حمزاوي(**)

لا نملك في مصر، ولا تملك الشعوب العربية الأخرى، ترف انتظار إخفاق الحرب الأمريكية الجديدة على الإرهاب، فوحشية ودموية التنظيمات الإرهابية المنتشرة في بلاد العرب وتهديداتها المستمرة لحقوق وحريات المواطن وللمجتمعات وللدول الوطنية ومؤسساتها جميعها، ظواهر تستدعي الفعل المتكامل والسريع للتحصين الداخلي ولاحتواء الانفجارات الإقليمية.

لا أجادل في ضرورة المواجهة الأمنية، والعسكرية أحياناً، للتنظيمات الإرهابية في المشرق العربي، وفي اليمن، وشبه الجزيرة، وفي ليبيا، وفي سيناء المصرية. لا أجادل أيضاً في أهمية التنسيق الأمني والمعلوماتي مع الولايات المتحدة الأمريكية وحلفائها الذين يشاركون في «الحملة العسكرية» على داعش في العراق وسورية، ولا في محورية أن توضع التنظيمات الإرهابية في ليبيا على الأجندة الإقليمية والدولية بهدف منع انهيار أو تفتت الدولة الليبية، وكذلك بهدف حماية وتأمين الجوار المباشر والحيلولة دون انتقال إجرام التنظيمات الإرهابية إلى مصر أو إلى تونس والجزائر.

أذكر فقط، أن المواجهات الأمنية والحملات العسكرية بمعزل عن معالجة داخلية وإقليمية ودولية أشمل، لن تمكننا من كبح جماح داعش وأخواتها، ولا من إنقاذ المواطن إزاء عصف متعطشين للوحشية وللدموية بحقه في الحياة وحقوقه وحرياته الأساسية، ولا من استعادة سلم المجتمعات ولملمة أشلاء الدول الوطنية ومؤسساتها، ولا من تجاوز وضعية الإقليم المنفجر دوماً.

فقط أذكّر أننا في مصر وبلاد العرب نحتاج إلى تحصين الداخل عبر التأسيس لحكم القانون الضامن لرفع المظالم ولحقوق وحريات الناس ولمساءلة ومحاسبة الحكام، وعبر التداول السلمي

(*) نشرت هذه الدراسة، في: المستقبل العربي، السنة ٣٨، العدد ٤٣٧ (تموز/يوليو ٢٠١٥)، ص ١٤٠ ـ ١٤٩.

(**) أستاذ مساعد، العلوم السياسية، جامعة القاهرة، وأستاذ السياسة العامة في الجامعة الأمريكية في القاهرة.

للسلطة، وعبر رفع معدلات التنمية المستدامة، فهذه العمليات والإجراءات لها أن تباعد بين مواطناتنا ومواطنينا ومجتمعاتنا، وبين توفير الملاذات الآمنة للإرهاب.

وأذكر أيضاً أننا في مصر وبلاد العرب نستطيع كبح جماح داعش وأخواتها عبر ترشيد المواجهات الأمنية والحملات العسكرية التي تقودها الولايات المتحدة الأمريكية وحلفاؤها بين الحكومات العربية بالدفع إلى الواجهة بأولوية الحفاظ على تماسك الدول الوطنية ومؤسساتها وتجاوز الاستبداد والطائفية والمذهبية وعوامل الفقر والجهل التي ترتب معاً تنامي الإرهاب وتضع دوماً منظومات الحكم/السلطة، إما في خانات رد الفعل أو تفقدها القبول الشعبي والشرعية، وتدخلها في أزمات ممتدة ومتراكمة ليس للمواجهات الأمنية، ولا للحملات العسكرية، أن تمنعهم.

وأذكر أننا في مصر وبلاد العرب أمام مهمة عاجلة تتمثل بتقديم نماذج ناجحة لمجتمعات مسالمة ومتقدمة، ولدول وطنية عادلة وعصرية تجتذب مجدداً ضمائر وعقول وقلوب المواطنات والمواطنين الذين أرهقهم الاستبداد، وجرّدتهم المظالم والطائفية والمذهبية، وغياب حيادية مؤسسات وأجهزة الدولة من الأمل في مجتمعات متقدمة، ومن الثقة في عدل الحكم، وألقت بهم انتهاكات الحقوق والحريات ومشاعر الخوف، التي استوطنت بلادنا، إلى أتون الولاءات الطائفية والمذهبية، بل والهويات القبلية والعشائرية، والوعود الزائفة بتقديم الحماية إزاء قهر وقمع وعنف وظلم منظومات الحكم/السلطة، وإزاء الفجوات الواسعة في المجتمعات بين أصحاب النفوذ والمصالح الكبرى، وبين القطاعات الشعبية المهمّشة والمفروض عليها الصمت.

كما أذكر أننا في مصر وبلاد العرب، سنخفق في تحييد الإخفاق المتوقع للحرب الأمريكية على الإرهاب، وفي تجاوز أزمات المواطن والمجتمع والدولة، ما لم نحسم بتوافقات وطنية واسعة الأسئلة الجوهرية حول الحقوق والحريات الأساسية التي لا يستطيع المواطن الاستغناء عنها، وواجباته الضرورية، وحول طبيعة المجتمع المتقدم الذي نريده، وتنظيم أدوار الدين والثروة والحكم/السلطة في مساحاته وقطاعاته المختلفة، وحول هوية الدولة الوطنية التي نبحث عنها، ووزن العدل والتنوع والتعددية، والتسامح، والسلمية، وتداول السلطة في سياقاتها وداخل مؤسساتها وأجهزتها.

أولاً: مواجهة الإرهاب: تحديات السياسة الداخلية

عقب الهجمات الإرهابية في ١١ أيلول/سبتمبر ٢٠٠١، استغلت إدارة الرئيس الأسبق جورج بوش (الابن) لحظة خوف شعبي واسع في المجتمع الأمريكي لتمرير العديد من القرارات والإجراءات الاستثنائية التي هدّدت حكم القانون، وضمانات الحقوق والحريات، وعنت تعريض المواطن صاحب الأصول العربية أو الإسلامية، وكذلك المجموعات المقيمة ذات الجذور العربية أو الإسلامية لمراقبة أمنية واستخباراتية غير عادلة.

ولم يستعد حكم القانون في الولايات المتحدة الأمريكية بعضاً من عافيته إلا بفعل مقاومة السلطة القضائية المستقلة للقرارات وللإجراءات الاستثنائية، ودور المجتمع المدني والإعلام الحر في توثيق،

وكشف جرائم التعذيب والانتهاكات، وتوعية الرأي العام بخطورة ذبح الحقوق والحريات أثناء مواجهة الإرهاب، ثم بعد تمكّن الحزب الديمقراطي المعارض لسياسات بوش من حصد مقاعد الأغلبية في الكونغرس وإيصال مرشحه أوباما إلى البيت الأبيض في عام ٢٠٠٨. وعلى الرغم من ذلك، لم تتخلص الولايات المتحدة إلى اليوم من قرارات وإجراءات استثنائية أسست لها فترة بوش (الابن) (٢٠٠٠ ـ ٢٠٠٨)، ولم يزل معتقل غوانتانامو يشهد على ذلك، شأنه شأن انتهاكات أخرى للحقوق وللحريات في أفغانستان والعراق وغيرهما، ليست القوة الكبرى ببعيدة منها.

وحين تكرّرت هجمات إرهابية مشابهة لهجمات ١١ أيلول/سبتمبر ٢٠٠١ في بعض البلدان الأوروبية (بريطانيا وإسبانيا)، سعت بعض الحكومات أو الائتلافات الحاكمة (خاصة تلك التي هي ذات توجّه يميني) إلى تمرير قرارات وإجراءات استثنائية مطابقة لقرارات وإجراءات بوش (الابن)، إن بالتوسع في المراقبة الشاملة للمواطنات وللمواطنين ذوي الأصول العربية والإسلامية وللمجموعات المقيمة، أو بتقليص الضمانات القانونية للحقوق وللحريات والتورط في ممارسات تعسفية، كالتنصّت وإبعاد بعض المقيمين عن أوروبا، بإلغاء تراخيص الإقامة والعمل، أو بالتنسيق الأمني والاستخباراتي مع الأجهزة الأمريكية. إلا أن البرلمانات والسلطات القضائية حالت في بريطانيا وإسبانيا وفرنسا وألمانيا وبلدان أخرى دون الانزلاق على منحدر بوش، وذبح الحقوق والحريات أثناء مواجهة الإرهاب، وأوقفت الشق الأكبر من القرارات والإجراءات الاستثنائية، ولم يمر إلا القليل الذي لم يزل يؤرق ضمائر السياسيين والقانونيين والنخب الفكرية المدافعة عن سيادة القانون والديمقراطية.

واضطلعت المنظمات المدنية والإعلام الحرّ بدور جوهري في توعية الرأي العام بإمكانية مواجهة الإرهاب من دون التضحية بالحقوق والحريات، وفي تثبيت فاعلية مواجهة الإرهاب بمزيج من الأدوات العسكرية (خارج أوروبا) والأمنية، ومن الأدوات التنموية والمجتمعية (لمعالجة الحظوظ الاقتصادية والاجتماعية المحدودة لذوى الأصول العربية أو الإسلامية)، والسياسية (لدمجهم في الحياة العامة)، والفكرية (لمحاربة التطرف).

ومع أن أوروبا لم تتخلص بالكامل من الإرهاب أو توقف انضمام مواطنين ومقيمين على أراضي بلدانها للتنظيمات الإرهابية، إلا أن خبراتها، وكذلك بعض جوانب الخبرة الأمريكية، بعد أن استعاد حكم القانون عافيته، تدلل مجتمعة على فاعلية مواجهة الإرهاب من دون قرارات أو إجراءات استثنائية، ومن دون ترشيد للمواجهة من طريق نقاش عام موضوعي وتعددي، ومشاركة للمجتمع المدني وللإعلام الحر مع تمكين الأصوات المعارضة والناقدة من الوصول إلى الناس، وبالابتعاد عن استغلال لحظات الخوف والتضامن الشعبي للاندفاع بعيداً من حكم القانون وضماناته، أو لاختزال أدوات المواجهة في حلول عسكرية وأمنية فقط تظل ضرورية وغير كافية في آن واحد، إذ ثمة فاعلية لمواجهة الإرهاب من دون تضحية بالحقوق والحريات.

ثانياً: مواجهة الإرهاب: تحديات السياسة الإقليمية والدولية

بعد الهجمات الإرهابية في ١١ أيلول/سبتمبر ٢٠١١، ذهبت الولايات المتحدة الأمريكية بجيوشها وعدتها وعتادها إلى أفغانستان والمناطق الحدودية بينها وبين باكستان، لمحاربة حركة طالبان صنيعة المخابرات الباكستانية، وتنظيم القاعدة الذي كان من بين روافد الوحشية والدموية والتطرف التي شكلته مجموعات دعمتها الاستخبارات الأمريكية وبعض الاستخبارات الخليجية في سبعينيات وثمانينيات القرن العشرين في مواجهة الغزو السوفياتي لأفغانستان (١٩٧٩).

أسقطت الحرب الأمريكية على أفغانستان حكم حركة طالبان، وقضت على بعض الملاذات الآمنة لتنظيم القاعدة، وشتّتته في أقاليم متفرقة، وأبعدت أخطار الهجمات الإرهابية عن الداخل الأمريكي الذي استعاد أمنه النسبي. إلا أن الولايات المتحدة ومعها الكثير من الحلفاء الغربيين، وبالرغم من كثير الحديث عن التنمية وبناء الديمقراطية والسلم الأهلي، ومن توالي الحديث عن خطط وبرامج الإصلاح المؤسسي وتثبيت الدولة، أخفقوا إلى اليوم في فرض الاستقرار في أفغانستان، وفي الوفاء بوعود التنمية والديمقراطية والسلم، بل ولم ينجزوا هدف القضاء الشامل على حركة طالبان وبعض انشطارات القاعدة في المناطق الحدودية مع باكستان، وهي جميعاً تنظيمات ما زالت توظف البيئة المجتمعية الحاضنة لهم بفعل المظالم والفساد وانتشار الفكر المتطرف، لكي تواصل هجماتها الإرهابية، وإرهاقها العسكري للقوات الأمريكية والغربية التي لم تتمكّن من الانسحاب عائدة إلى بلادها إلى اليوم. وتكرّرت الحقائق والنتائج ذاتها حين غزت الولايات المتحدة وبريطانيا العراق لإسقاط نظام صدام حسين، مع فارق جوهري هو أن صدام حسين تورط في حروب إقليمية، إلا أنه على خلاف حركة طالبان لم يدعم تنظيمات إرهابية أو يوفر لها ملاذات آمنة، ولم يثبت عليه امتلاك أسلحة للدمار الشامل ـ وهذا وذاك من الأكاذيب التي روّجتها الحكومتان الأمريكية والبريطانية لتبرير غزو العراق واحتلاله. أما الحقائق المتطابقة، فكانت السقوط السريع لنظام صدام حسين، وكذلك لمؤسسات الدولة العراقية التي فككها المحتل، وكثر الحديث عن خططٍ وبرامج لتحوّلٍ ديمقراطي لم يتم، وتنمية تراجعت، وأمن غاب. وأما النتائج المتشابهة، فكانت بيئة مجتمعية تتراكم فيها المظالم والكراهية والتطرف، وطائفية ومذهبية تسيطران على بقايا الدولة، وترتكب جرائم متتالية، وتنظيمات إرهابية تعتاش على المظالم والتطرف، وتستوطن عدة مناطق بوحشية ودموية تستدعي ظلامية حروب الكل ضد الكل، وتهديدات إقليمية متنامية.

إذاً تدلل، القراءة الموضوعية لحرب الولايات المتحدة الأمريكية وحلفائها الغربيين على الإرهاب في أفغانستان، على أن الأدوات العسكرية والأمنية تستطيع أن تسقط سطوة الحركات والتنظيمات الإرهابية، إلا أنها لا تنجح بمفردها في القضاء الكامل عليها أو ضمان عدم عودتها مجدداً بأشكال أكثر وحشية ودموية. إن توظيف الأدوات العسكرية والأمنية ضرورة لا تحتمل ترف التأجيل، إلا أن استمرارية «الفوائد» المرتبطة بها على المدى القصير مرهون بالحلول المجتمعية والتنموية والسياسية الأشمل.

أما الغزو الأمريكي ـ البريطاني للعراق، فيذكرنا جميعاً بحتمية الحفاظ على تماسك مؤسسات الدولة وأجهزتها لكي يتمكّن الإرهاب، أو تتمكّن الطائفية أو المذهبية، أو يتمكن التطرف من المواطن والوطن على المديين المتوسط والطويل، ولذلك شروط أهمها العدل والتنمية والتضامن الشعبي الواسع الذي يأتي به الشعور الوطني، مقروناً بحكم القانون الضامن حقوق وحريات الناس، وشروط أخرى تأخذنا إلى تعبئة الدعمين الإقليمي والدولي.

ثالثاً: نحو مواجهة عربية للإرهاب

إذا طالعنا خريطة بلاد العرب، سنتثبّت من أن الإرهاب يهاجم الأقاليم محدودة الكثافة السكانية، ونتيقن من أن التنظيمات الإرهابية تستوطن في العراق وسورية واليمن وليبيا والجزائر، إما في المناطق غير الآهلة بالسكان، وإما تلك المأزومة حقوقياً وتنموياً ومجتمعياً، إن بسبب طائفية مقيتة أو مذهبية متطرفة على نحو يجعل منها بيئات حاضنة للإرهاب والعنف. وندرك أن سيناء المصرية والمناطق على الحدود الغربية مع ليبيا، على سبيل المثال، تحتاج بجانب التوظيف الفعال للأدوات العسكرية والأمنية إلى تقوية وتنشيط التجمعات السكانية الحاضرة هناك، والنظر في مطالبهم الحقوقية والتنموية العادلة، بهدف تعبئة طاقاتهم وجهودهم لمواجهة الإرهاب.

وإذا طالعنا خريطة بلاد العرب، سنتثبت من أن الانفجارات الإقليمية المتتالية، تمكّن الظاهرة الإرهابية من تجاوز حدود الدول الوطنية بـ «سهولة»، والتنظيمات الإرهابية من الإفادة من مصادر تسليح وتمويل متنوعة، ونتيقن من أن كبح جماح الإجرام الإرهابي يستدعى تحالفاً إقليمياً ودولياً واسعاً يحدّ من قدرة الإرهابيين على التنقل عبر حدود الدول الوطنية، ويجفف منابع التسليح والتمويل، ويمتنع عن «إحلال» تنظيمات إرهابية محل أخرى بغية تحقيق أهداف سياسية قصيرة المدى، وضيقة الأفق، أو عن التهاون في مساعي تثبيت مؤسسات وأجهزة الدول الوطنية بمزيج من الحلول التنموية والمجتمعية والقانونية مع الأدوات العسكرية والأمنية، وندرك أن صنّاع القرار في الأقطار العربية عليهم وضع تجفيف منابع تنقُّل وتسليح وتمويل الإرهاب على أجندة الأطراف الإقليمية، وعلى أجندة الحرب الأمريكية الجديدة.

إذا طالعنا خريطة النماذج العالمية الناجحة لمواجهة الإرهاب، سنتثبّت من أن تعبئة التجمعات السكانية في المناطق التي تهاجمها أو تستوطنها التنظيمات الإرهابية لدعم الجهود الرسمية والشعبية ضرورة وجودية، وأن سبيلها الوحيد هو الحوار معهم، ورفع المظالم عنهم عبر التطبيق العادل للقانون وللانتصار لحقوقهم مع مواجهة الإرهاب، ونتيقن من أن إعداد المسرح الإقليمي والدولي للتضامن بفاعلية مع جهود مواجهة الإرهاب يمثل أيضاً شرط نجاح، خاصة ونحن في بلاد العرب نحتاج إلى التنسيق مع أطراف كثيرة لتجفيف منابع التنظيمات الإرهابية، وندرك أن تحصين الداخل العربي وإقناع الخارج القريب والبعيد بدعمنا له صلة وثيقة بفاعلية توظيف الأدوات العسكرية والأمنية، وبفتح الباب واسعاً أمام التضامن الشعبي والحوار المجتمعي الجادّ لكي تطمئن

ضمائر وعقول الجميع إلى حضور رغبة فعلية في المزج بين الأمن والقانون والحق والحرية، وإلى حضور رؤية إيجابية وواضحة عن المستقبل والتنمية والتقدم والعدل الذي سيحمي إنجازاتهم.

رابعاً: في مواجهة ذوي الرايات السوداء: التمسك بالأضداد

لا هوية لكارهي الحياة وعصابات الإرهاب، إلا القتل والذبح والحرق وارتكاب صنوف أخرى من الجرائم ضد الإنسانية، ولا هدف لهم إلا إشاعة الخراب والدمار، ودفع الناس والمجتمعات والدول إلى حروب الكل ضد الكل اللانهائية، ولا برنامج لهم إلا تجريدنا من حب الحياة، بنشر الفزع والخوف والإحباط، وإلغاء قدرتنا الفردية والجماعية على رفض الهمجية والجهل والعنف التي يرفعون راياتها السوداء.

في حدادنا وحزننا على ضحايا الإجرام الإرهابي في سيناء، وفي ألمنا البالغ إزاء الوحشية التي قتل بها الطيار الأردني الشاب معاذ الكساسبة، وقبله من ذبحتهم داعش أمام عدساتها السادية المنشورة في مواقع مختلفة بين العراق وسورية، وفي الصدمات المتتالية لتلقي أنباء التهجير الإجرامي لمسيحيي المشرق العربي من بعض المدن والقرى التي دوماً ما عمّروها، وتدمير دور عبادتهم، وفي متابعة قوائم الشهداء والمصابين بين ليبيا واليمن وخاناتها تتزايد باطراد، وخرائط الدم وهي تتسع لتغطي مساحات شاسعة من بلاد العرب؛ تظل مسؤوليتنا الأخلاقية والوطنية في بلاد العرب وثيقة الارتباط بالتضامن في مواجهة الإرهاب وجرائمه التي تسيل دماء من يضحون بحقهم في الحياة دفاعاً عنا، وتطهيراً للأرض من دنس وحشية ودموية عصابات الإرهاب، وحماية لحقنا نحن في الحياة، وحق المجتمع في الاستقرار، وحق الدول في التماسك.

لعقود طويلة، جرّدت نظم الاستبداد وجمهوريات الخوف في العراق وسورية وليبيا، الدولة الوطنية من الشرعية، واختزلت مؤسساتها إلى أجهزة عسكرية وأمنية واستخباراتية وإدارية تقمع المواطن، وتنتهك حقوقه وحرياته، وتعصف بحكم القانون، وبقاعدة المساواة بين المواطنات والمواطنين من دون تمييز، وكل ذلك بهدف وحيد هو بقاء الحاكم على كرسيه، والحفاظ على امتيازات تابعيه ومستتبعيه والقضاء على معارضيه.

وعلى الرغم من أن خطط التحديث الاقتصادي والاجتماعي، وبرامج التنمية، وتحسين مستويات خدمات التعليم والصحة، ورعاية الناس، لم تغب عن جمهوريات الخوف في العراق وسورية وليبيا، وتحقق بالفعل شيئاً من تحسين الظروف المعيشية، فإن عوامل كتجريد الدولة الوطنية من الشرعية، وتراكم المظالم والقمع والانتهاكات، والعبث المستمر بمجتمعات جبلت على التنوع والتعددية، ولم تجد من منظومات الحكم ـ السلطة سوى إنكار لهما، وفرض للرأي الواحد، وللصوت الواحد، ولأبدية الزعيم ـ القائد ـ البطل ـ الرئيس الواحد، وإبعاد للمواطن عن المشاركة الحرة في إدارة الشأن العام، رتبت إفشال خطط التحديث وانهيار برامج التنمية، وواجهت مؤسسات الدولة المختزلة إلى أجهزة للدفاع عن الحاكم المستبد بالتفتت كمصير وحيد، ولم تتح

للحكام فرصة للانعتاق من بارانويا الخطر والخوف التي ضاعفت من الأموال المخصّصة للأجهزة العسكرية والأمنية والاستخباراتية، وتحول معها كل مواطن إلى مشروع «متآمر» يتعين مراقبته المستمرة والاستعداد الدائم للقضاء عليه.

غزت الولايات المتحدة الأمريكية وتحالفها الدولي العراق في عام ٢٠٠٣، وأسقطت نظام صدام حسين، ومكّنت معاول الهدم والتفتيت من مؤسسات وأجهزة الدولة الوطنية، وسلّمتها لحكم وعنف طائفية ومذهبية مقيتتين خلقتا معارضات طائفية ومذهبية ومتطرفة وعنيفة على شاكلتهما. انشطارات القاعدة المختلفة منذ عام ٢٠٠٣ وإلى اليوم، من جماعة الزرقاوي إلى داعش. إلا أن معاول هدم وتفتيت الدولة الوطنية في العراق صنعها ووظفها الاستبداد، قبل أن يأتي التدخل الأجنبي غازياً ومحتلاً. ولم يفعل حكام العراق الجدد إلا مواصلة سجل طويل من القمع والمظالم وانتهاك الحقوق والحريات، والعصف بالقانون والمساواة، والترويج لبارانويا الخطر والخوف، بل تغيرت فقط هوية الجلادين والضحايا. ولم يسفر الاستبداد، ولا الجيوش الأجنبية الغازية والمحتلة، ثم المتمركزة في قواعد عسكرية قريبة جغرافياً ومستعدة للقيام بمهام «الحرب على الإرهاب» إلا عن القضاء على المعارضات السلمية والحركات السياسية الباحثة عن الديمقراطية.

وما يصح بشأن العراق، يصح أيضاً بشأن سورية التي تواجه بالعنف الدموي المدعوم إقليمياً ودولياً معارضة مسلحة تحصل أيضاً على دعم إقليمي ودولي. وبشأن ليبيا التي أعمل بها القذافي معاول الهدم والتفتيت بالدولة الوطنية، ثم شوه التدخل الأجنبي انتفاضة شعبها طلباً للحرية.

الاستبداد والتدخل الأجنبي هما متلازمتا صناعة التطرف والإرهاب والعنف في بلاد العرب، ولن ننجح أبداً في «حرب على الإرهاب» تشنّها الجيوش الأجنبية، وتساندها نظم الاستبداد العربي التي ما زالت تعجز عن إدراك الرابطة الإيجابية بين الديمقراطية والدفاع عن الدولة الوطنية.

خامساً: نحو منظومة عربية للأمن والتعاون

منذ غزو صدام حسين الكويت في عام ١٩٩٠، وبلاد العرب تفتقد بقسوة، وبتداعيات كارثية، نظاماً إقليمياً فعالاً يحمي أمن شعوبها، ويضمن بقاء الدول الوطنية، ويؤسس لعلاقات تعاون متكافئة مع القوى الدولية والأطراف الإقليمية غير العربية - أي الجمهورية الإسلامية في إيران وتركيا - ويحول دون انتهاكها للسيادة العربية، ودون تغوّل مصالحها على المصالح العربية، ويضع نهاية للصراع العربي - الإسرائيلي بإقامة الدولة الفلسطينية المستقلة، وبتفعيل حق عودة اللاجئين، وبانسحاب إسرائيل من الأراضي العربية المحتلة وفقاً لقرارات الشرعية الدولية.

عندما غزت القوات العراقية الكويت في عام ١٩٩٠، كان للعرب بعض الترتيبات الإقليمية التي استقرت تدريجياً في سياق القرن العشرين، وعبر مسارات تاريخية وجيوسياسية مركبة، وفي كثير من الأحيان متناقضة الوجهة: سقوط السلطنة العثمانية، وتكالب القوى الاستعمارية الأوروبية على بلاد العرب، ونشوء الدول الوطنية الحديثة في المشرق والمغرب العربيين في ظل هيمنة المستعمرين

وتنامي حركات التحرر الوطني، ورحيل الاستعمار الأوروبي التقليدي عقب الحرب العالمية الثانية (١٩٣٩ ـ ١٩٤٥)، وقدوم الاستعمار الاستيطاني الإسرائيلي واستلابه لأرض فلسطين، وتأسيس جامعة الدول العربية كإطار إقليمي للتعاون، وبزوغ عصر الجمهوريات العربية في المشرق (باستثناء الأردن)، وفي وادي النيل والمغرب العربي (باستثناء المغرب)، وإخفاقات متتالية لتجارب الوحدة العربية في خمسينيات وستينيات القرن العشرين (جسدت دولة الوحدة المصرية. السورية، الجمهورية العربية المتحدة (١٩٥٨ ـ ١٩٦١)، نموذجها الأبرز)، على نحو أسفر عن رسوخ الدول الوطنية ككيانات الحكم الوحيدة في بلاد العرب، ومواجهات عسكرية متكررة مع إسرائيل، وتكالب الولايات المتحدة الأمريكية والاتحاد السوفياتي السابق (١٩١٧ ـ ١٩٩١) على مناطق النفوذ ومصادر الطاقة، وحرب باردة عربية ـ عربية بين مصر والسعودية في الستينيات، وحرب بينهما بالوكالة في اليمن، وصراعات حدود عربية ـ عربية بين دول أخرى (الجزائر والمغرب، على سبيل المثال)، ثم كارثة ١٩٦٧، وإعادة ترتيب العلاقات العربية ـ العربية في السبعينيات، وإعادة تعيين مناطق نفوذ القوى العظمى بعد حرب تشرين الأول/أكتوبر ١٩٧٣، وفي سياق التراكم غير المسبوق لريع النفط والتسوية السلمية بين مصر وإسرائيل، وتراجع دور جامعة الدول العربية، ودور حكومات الدول الوطنية ـ النظام الرسمي العربي. على وقع عجزها عن فرض حل عادل للقضية الفلسطينية أو وضع حد للعدوانية الإسرائيلية، وسياسات الاستيطان أو إنقاذ لبنان من دمار الحرب الأهلية، ومن كارثة الاحتلال الإسرائيلي، ومن ثم تصاعد دور حركات المقاومة (الشعبية/غير الحكومية) الفلسطينية واللبنانية، وإسقاط الثورة الإيرانية لحكم الشاه رضا بهلوي في عام ١٩٧٩، وتأسيس الجمهورية الإسلامية، ونشوب الحرب العراقية ـ الإيرانية (١٩٨٠ ـ ١٩٨٨) التي استنزفت الدولتين بشرياً واقتصادياً وعسكرياً، وابتعاد القضية الفلسطينية عن واجهة العمل العربي المشترك، وقبول منظمة التحرير الفلسطينية لحل الدولتين في عام ١٩٨٨.

ومع ذلك، لم يكن العرب طوال القرن العشرين، وحتى غزو صدام حسين الكويت عام ١٩٩٠ يعانون إقليمياً ما آلت إليه أحوالهم عقبه. بجانب تورط جيوش الأقطار العربية في حروب بينيّة علنية وواسعة النطاق (شارك الجيش المصري والجيش السوري مع جيوش دول مجلس التعاون الخليجي في التحالف الدولي لتحرير الكويت الذي قادته الولايات المتحدة الأمريكية وواجهت به الجيش العراقي)، وأعاد غزو الكويت الجيوش الغربية وقواعدها العسكرية إلى بلاد العرب بعد أن كانت قد رحلت مع رحيل الاستعمار الأوروبي في منتصف القرن العشرين، وبعد أن أجبرت المقاومة اللبنانية والفلسطينية القوات الأمريكية والفرنسية على الانسحاب سريعاً من لبنان في عام ١٩٨٣ (ولم يطل كذلك أمد وجود القوات الأمريكية في لبنان في عام ١٩٥٨). وبقواتها وقواعدها العسكرية المنتشرة في الخليج، تحولت الولايات المتحدة الأمريكية من قوة عظمى مؤثرة في التطورات الإقليمية (بل والداخلية في بعض الأقطار العربية)، عبر نفوذها وتحالفاتها، إلى قوة عظمى ذات وجود عسكري دائم على الأرض العربية قابل للتوظيف المباشر لتحقيق أهدافها وحماية مصالحها. وفي ما بعد

مكّن الوجود العسكري الأمريكي، وكذلك التسهيلات العسكرية الكثيرة التي عمدت أقطار الخليج وبعض الأقطار العربية الأخرى إلى منحها للولايات المتحدة ولبريطانيا وحلفائهما الغربيين، من غزو واحتلال العراق، ومن القيام بعمليات عسكرية أخرى.

أما الأقطار العربية، التي قبلت وجود القواعد العسكرية على أراضيها، أو التي منحت التسهيلات العسكرية، أو التي لم تفعل لا هذا ولا ذاك، فتابعت منذ عام ١٩٩٠، أو بالأحرى تابعت شعوبها استباحة الجيوش الغربية للأراضي العربية، واعتياش العدوانية الإسرائيلية في استباحتها للأراضي العربية في فلسطين ولبنان وسورية على استحالة الاستباحة، إلى وضعية عربية دائمة تجد بين الأقطار العربية من يؤيدها جهراً أو سراً، وانهيار تقاليد القرن العشرين الإقليمية التي حمت السيادة الوطنية، وحالت بين الأطراف الدولية والإقليمية غير العربية والتدخل في شؤون العرب.

ولم يكن لحروب الجيوش العربية البينيّة، وللوجود العسكري الدائم للولايات المتحدة الأمريكية، وللاستباحة المتكررة للأراضي العربية، غير أن ترتب مجتمعة الانفراط الكامل للترتيبات الإقليمية، وسقوط جامعة الدول العربية وأطر التعاون والعمل المشترك التي استندت إليها في خانات اللافعل واقتصار الدور على الحضور الرمزي، وتعالي وتائر الصراعات المسلحة والحروب الأهلية والنزعات الانفصالية، وديناميّة تفتت الدولة الوطنية في مناطق مختلفة، وتغوّل القوى الكبرى والأطراف الإقليمية غير العربية على بلاد العرب، واختزال القضية الفلسطينية في عبث تفاوضي لا نهاية له، وتشويهها بصراعات فلسطينية ـ فلسطينية، بينما الاستعمار الاستيطاني الإسرائيلي يواصل ابتلاع الأرض. وعمق غياب الديمقراطية، وعجز السلطوية الحاكمة في بلاد العرب، إذا ما استثنينا أقطار الخليج، عن تحقيق التنمية المستدامة، وتحسين الظروف المعيشية لشعوبها، وصون السلم الأهلي، والتأسيس لمواطنة حديثة تستند إلى المساواة والحقوق والحريات من التداعيات الكارثية لانهيار الترتيبات الإقليمية.

ـ بين عامي ١٩٩٠ و٢٠١٥، انهار الصومال واختفت دولته الوطنية ولم تخرج من أرضه إلى اليوم القوات الأجنبية.

ـ بين عامي ١٩٩٠ و٢٠١٥، غزت الولايات المتحدة وحلفاؤها العراق، ورتب الاحتلال الأمريكي تفتيت مؤسسات وأجهزة الدولة الوطنية، وعجز، كما هو متوقع، عن بناء إطار جديد للحكم، ولإدارة شؤون الناس، والحصيلة اليوم هي دولة فاشلة تسيطر على مناطق الجنوب والوسط مدعومة بالنفوذ الإيراني، كما يسيطر عليها النزوع الكردي إلى الانفصال في الشمال، وحال بقية السكان الذين تتنازعهم عصابات الإرهاب والعنف من قاعدة الزرقاوي إلى داعش البغدادي، والمخاوف المشروعة للأقليات التي تواجه إجرام ودموية داعش.

ـ بين عامي ١٩٩٠ و٢٠١٥، انفصل جنوب السودان عن شماله، واستعرت الصراعات المسلحة والحروب الأهلية في أقاليم أخرى من دارفور إلى كردفان.

- بين عامي ١٩٩٠ و٢٠١٥، توحد اليمن بشطريه الشمالي والجنوبي في بداية التسعينيات، وتجاوز حرباً أهلية في منتصفها، ثم ها هو يعاني خلال السنوات القليلة الماضية دينامية التفتت الصومالي التي تفرض عليه مصير الدولة الفاشلة بصراعات مسلحة متتالية تتداخل فيها العناصر الطائفية والقبلية، مع اتساع مساحات فعل عصابات الإرهاب والعنف، ومع صراعات وحروب بالوكالة بين القوتين الإقليميتين إيران والسعودية، والحصيلة يمنياً هي انهيار مؤسسات الدولة الوطنية، وعربياً هي وصول إيران إلى مضيق باب المندب.

- بين عامي ١٩٩٠ و٢٠١٥، لم يعُد السيناريو الصومالي/اليمني ببعيد من سورية التي قامت فيها ثورة شعبية من أجل الديمقراطية، ثم تحوّلت إلى صراع مسلح وحرب أهلية ودموية، واتسع نطاقها بالجرائم الوحشية والعمليات الإرهابية والعنيفة، التي تقوم بها منظمات مدعومة إقليمياً ودولياً، تسليحاً وتمويلاً؛ ولا عن ليبيا التي تمزق أوصالها حروب الكلّ ضد الكلّ، ويتوطن فيها الإرهاب، وتغيب عنها سلطة الدولة الوطنية؛ ولا عن لبنان بدولته المعطلة، المرتهنة للطوائف، وللسلاح الإيراني، وللمال الخليجي، ولتداعيات الصراع في سورية، ولشبكة حلفاء إسرائيل.

- بين عامي ١٩٩٠ و٢٠١٥، وكما تمكّنت إيران من التغول على المصالح العربية في العراق ولبنان واليمن، وواصلت إسرائيل الإمعان في استيطانها وعدوانيتها، تحوّلت تركيا من طرف هامشي في معادلة القوة والنفوذ في بلاد العرب إلى طرف أساسي له حلفاؤه بين الأقطار العربية، وخصومه بين الأقطار العربية أيضاً، ويتورط في الصراعات المسلحة والحروب الأهلية في سورية والعراق، وربما في ليبيا.

لا خروج لنا كعرب من المتواليات السلبية لتغوّل القوى الدولية والأطراف الإقليمية غير العربية على مصالحنا، والاستباحة المتكررة لأراضينا، واستباحتنا بفعل صراعات مسلحة وحروب أهلية وحروب الكلّ ضد الكلّ، ونزعات طائفية وانفصالية، وتفتت للدول الوطنية، وانهيار لمؤسساتها وأجهزتها، وتوطن الإرهاب الذي يعتاش على غياب سلطة الدولة الوطنية، وكذلك على الاستبداد والظلم والفقر والطائفية، والوجود العسكري الأجنبي، وتناقض سياسات بعض الأقطار العربية؛ إلا بالتوافق على منظومة جديدة أو ترتيبات جديدة للأمن الإقليمي تعلي من شأن القواسم المشتركة بين الأقطار العربية، وتلملم أشلاءها كدول وطنية، وتواجه جماعياً الإرهاب والعنف، وتطور حلولاً تفاوضية للصراعات المسلحة والحروب الأهلية المستعرة حالياً، وتحول بين غير العرب والتغوّل على أراضينا ومصالحنا، وقبل كل ذلك تجعل من الديمقراطية، وحقوق الإنسان، والحريات، وسيادة القانون، وتداول السلطة، والتنمية المستدامة، نسقاً قيمياً ومجتمعياً ملزماً، وتحفزاً عربياً على التحول باتجاهه. هنا مناط الخروج من المتواليات السلبية، وهنا جوهر حاضر نحتوي أزماته، ومستقبل يلحقنا بالبشرية المتقدمة.

الفصل السادس

الدعوة السلفية السكندرية: مسارات التنظيم ومآلات السياسة(*)

أحمد زغلول شلاطة(**)

مقدمة

عبر خمس سنوات مضت، منذ تنحّي الرئيس المصري حسني مبارك في الحادي عشر من كانون الثاني/يناير ٢٠١١ وإلى اليوم، تشهد الخريطة السياسية في مصر تغييرات كبيرة في ما يتعلق بمكوناتها السياسية ـ وبخاصة الإسلامية ـ التي شهدت دورة حياتها السياسية على مدار السنوات تحولات متباينة أصابت بنيتها الفكرية والتنظيمية والسياسية، سواء في مراحل صعودها أو في مراحل هبوطها. ومع تباينات المشهد السياسي وتغيُّر مكوناته ظل هناك مكوِّن سياسي ثابت، وإن اختلف حجم حضوره وتأثيراته؛ ألا وهو جماعة «الدعوة السلفية السكندرية» ـ أكثر المكونات السلفية تنظيماً ـ وحزبها السياسي (حزب النور)، الذي مرّ بمفارقات تُثير الكثير من التساؤلات. فمنذ إشهاره في ٢٤ أيار/مايو ٢٠١١ استطاع أن يكون ثاني أكبر القوى الحزبية في مصر، بعد الفوز بنحو ٢٢ بالمئة من مقاعد مجلس الشعب ٢٠١١ ـ ٢٠١٢، في أول انتخابات تشريعية يخوضها ـ حازت الأحزاب الإسلامية مجتمعة على أكثر من ٧٠ بالمئة من المقاعد ـ مُروراً بمواقفه المُناهضة للإخوان في الحكم، كذلك تمثيلهم في المشهد الأخير من تجربتهم في الحكم، وليس انتهاءً بالنتائج الهزيلة التي حققها الحزب في الانتخابات المنعقدة الأخيرة ٢٠١٥، حيث ستؤثر كثيراً في حجم وجوده في برلمان ٢٠١٥[1]،

(*) نشرت هذه الدراسة، في: المستقبل العربي، السنة ٣٨، العدد ٤٤٣ (كانون الثاني/يناير ٢٠١٦)، ص ١٢٨ ـ ١٤٠. وهي تمثّل خلاصة الكتاب الذي صدر عن مركز دراسات الوحدة العربية بالعنوان نفسه.

(**) باحث مصري في شؤون الحركات الإسلامية.

(١) طبقاً للمعلن من نتائج المرحلة الأولى لم تفز قائمة الحزب بأي مقعد، كما أنه لم يحقق أكثر من نسبة ٤ بالمئة فقط من مقاعد المرحلة الأولى في مقاعد الفردي. مع الإشارة إلى أن الحزب لم ينافس على أكثر من ٣٥ بالمئة من المقاعد على عكس الحال في برلمان ٢٠١١ الذي نافس على ١٠٠ بالمئة من المقاعد وحصل على نسبة ٢٠ بالمئة منها.

رغم أنه لا يزال يُحاول أن يحتكر كممثل إسلامي المشهد السياسي، عقب إخراج الإخوان المسلمين من المعادلة السياسية.

من هنا تُثار إشكالية الدراسة، التي تشير إلى أن اللحظة الثورية منذ ٢٥ كانون الثاني/يناير ٢٠١١، وما بعدها، تسببت في الصعود السياسي للتيار الإسلامي بعامة والسلفي بخاصة، بصورة أظهرت تنوعه الكبير وأكدت تشرذمه في الوقت نفسه. ومع حالة الزخم الذي أحدثوه سياسياً بعد انعدام حضورهم السياسي في ما سبق، فهذا لم يواكبه زخم فكري داخلي؛ بل مجموعة مُوائمات مرحلية من أجل الاستمرارية السياسية. وبدا ذلك تحديداً في سلوك جماعة «الدعوة السلفية» وتباين قوتها.

ومن أجل تحقيق ذلك نسعى إلى تحليل تجربة السلفية السياسية الحديثة ممثلة بتنظيم الدعوة السلفية، وظروف النشأة والتكوين، وشبكة العلاقات بين الاتجاهات السلفية، وأبرز المحطات التي مرَّ بها التنظيم، وكذلك أدوات انتشاره وتمدده التي ترجمت في ما بعد في الزخم الذي أحدثته الدعوة منذ عام ٢٠١١، مروراً بقراءة مواقف العملية للدعوة وتصوراتها الفكرية والفقهية وصولاً إلى توجه التنظيم نحو العمل الحزبي، وتداعيات تلك التجربة على كل من التنظيم والحزب، فضلاً عن انعكاس ذلك على الأداء السياسي الإسلامي بوجه عام. ثم نناقش مستقبل العمل السياسي السلفي، ومدى قدرة جماعة الدعوة السلفية على الاستمرارية كممثل سياسي للإسلاميين، وبخاصة بعد حظر جماعة الإخوان المسلمين.

أولاً: سياقات النشأة

لا يمكن اختزال وجود «الفكرة السلفية» بمدينة الإسكندرية على جماعة «الدعوة السلفية»، فرغم تاريخية هذه المدينة الكوزموبوليتانية وحالة الانفتاح الثقافي والتعدد اللغوي، والتنوع الديني فيها نتيجة تركز جنسيات مختلفة فيها على مدار عقود، فهي لم تخلُ من وجود أثر لنشاط الفكرة السلفية التقليدية، كنوع من رد الفعل على حالة التنوع هذه بالمدينة، وإن كان ذلك في صور فردية اتساقاً مع السلفية كحالة فكرية في بدايات القرن، قبل أن تتَّخذ شكل جماعات[٢]. فمن أبرز الشخصيات التي أدت دوراً في نشر الفكرة السلفية كان الشيخ محمد عبد الظاهر أبو السمح (١٨٨٠ ـ ١٩٥٠) أحد أعضاء جماعة أنصار السنّة المحمدية وإمام الحرم المكي وخطيبه في ما بعد، إضافة إلى[٣] الأساتذة عكاشة أحمد عبده، وبخاري أحمد عبده، ومحمد علي عبد الرحيم، ورشاد الشافعي، والشيخ عبد السلام الطباخ إمام مسجد العطارين، والشيخ صلاح رزق إمام مسجد النبي دانيال، والشيخ محمد زيد الأشقر، والشيخ إسماعيل حمدي الذي كان صوفياً ثم اتجه إلى السلفية وكان

---

(٢) انظر فصل بعنوان: «الحركة السلفية في مصر،» في: أحمد زغلول شلاطة، الحالة السلفية المعاصرة في مصر، ط ٢ (القاهرة: مكتبة مدبولي، ٢٠١٥).

(٣) سنعتمد في هذه النقطة على ما أورده الراحل حسام تمام في فصل بعنوان: «محمد رشاد غانم... مدرسة سلفية في محل أنتيكات،» في: حسام تمام، مع الحركات الإسلامية في مصر والعالم (القاهرة: مكتبة مدبولي، ٢٠٠٩)، ص ٦٩ ـ ٧٨.

خطيباً مبرزاً شبيهاً بالشيخ الغزالي في الخطابة، والشيخ عبد الحليم حمودة، وهو من أبرز رموز الدعوة في المدينة، وأمين رضا وكان طبيباً في الأصل، لكنه كان يشارك في الدعوة بالكتابة في مجلة أنصار السنّة، والهدي النبوي، ثم التوحيد، وتولى منصب سكرتير جماعة أنصار السنّة، وكانت والدته السيدة نعمات صدقي أول من كتبت في نقد السفور والدفاع عن الحجاب. أيضاً محمد رشاد غانم[٤] تاجر الأنتيكات، الذي لم يكن له علاقة من حيث العمل والتخصص بالعلوم الشرعية، وإليه يرجع الفضل في نشر الفكر السلفي، وإمداد العاملين في حقل الدعوة، ومساعدة طلابه وتوجيههم وتوفير الكتب والمصادر التي يحتاجون إليها لهذا الغرض. وبالنظر إلى المشهد السياسي والفكري في مصر أواخر الستينيات والسبعينيات نجد أمرين بارزين:

الأول، تأميم المجال الديني بدمج جمعيتي أنصار السنّة المحمدية والشرعية في الستينيات، فغاب الاهتمام بالقطاعات الشبابية الناشئة عقب النكسة لغياب العلماء، إما لكبر سن بعضهم وإما لسفر بعضهم الآخر إلى السعودية، أو لانغماس في المساجلات بين الجمعيتين المدمجتين نتيجة اختلاف المرجعيات، ما أدى إلى نشأة جيل إسلامي أغلبه بعيد من الأطر الرسمية الموجودة، وإن كان لبعضهم بعض الصلات بهاتين الجمعيتين.

الثاني، نجد الانتقال بين سياستين متناقضتين انعكستا على الحركة الإسلامية بعامّة، حيث غذت النزعة السلفية التي أثرت فيها بدرجات متفاوتة الأجيال الجديدة المؤسسة بأوجه مختلفة. وكان السبب الرئيس المؤثر هو عودة الجدل حول «هوية مصر».

وقد تسبب تحول الدين من أيديولوجيا رئيسة إلى أداة مساعدة لأيديولوجيا أخرى، في أن يبدأ الجيل الناشئ والمتأثر بالفكرة الشمولية المسيطرة على النظام السياسي الناصري - من طريق الإعلام والنظام التعليمي استناداً إلى شمولية فكرية مرتبطة بفكرة القومية العربية التي ترى أنها الحل والملاذ من قوى الاستعمار - في بحثه عن الهوية الإسلامية التي لم يجد لها مكاناً في الجدل الدائر يليق بها. فإن كان الخوف على الهوية الإسلامية، عقب سقوط الخلافة، سبباً لنشأة الإسلام السياسي، ممثلاً بجماعة الإخوان المسلمين، فنرى أن التأرجح بين فكرة القومية العربية، والأمة المصرية في الستينيات والسبعينيات، كان حافزاً أمام الجيل الناشئ إلى البحث عن هويته الإسلامية المفقودة، تزامناً مع عودة الحديث الثقافي عن هوية مصر. وكان هذا الجيل بداية تأسيس مرحلة جديدة من العمل السلفي ذات صبغات سياسية متباينة. هنا، نرى التفرقة بين نوعين من السلفية؛ فإلى جانب السلفية التقليدية الدعوية الممثلة بجماعة أنصار السنة المحمدية، والجمعية الشرعية، نجد في مصر ثلاث مدارس سلفية سياسية رئيسة:

١ - «السلفية العلمية»: منها «المنظمة» - أبرزها «الدعوة السلفية» - كذلك مشيخيات «غير منظمة».

---

(٤) المصدر نفسه، ص ٦٩ - ٧٨.

٢ ـ «السلفية الحركية»: وهي مجموعات ـ منظمة وغير منظمة ـ سواء كانت قطبية أو سرورية.

٣ ـ «السلفية المدخلية»: وهي التيار المدخلي الذي بدأ يظهر في أوائل التسعينيات عقب حرب الخليج الثانية.

وفي حين كانت السلفية المدخلية امتداداً للتيار المدخلي في السعودية، فقد نجمت كل من السلفية العلمية والحركية محلياً عن الانقسامات التي حدثت في الحركة الإسلامية في الجامعة المصرية في السبعينيات، وهذا ما سنوضحه. ففي بداية السبعينيات بدأ في الجامعات المصرية ما سُمي «جماعة الدراسات الإسلامية» ثم «الجماعة الدينية» ثم «الجماعة الإسلامية»، وهي إحدى لجان الأنشطة الطلابية مثلها مثل نوادي الفكر الناصري وغيرها، انتمى إليها الطلاب المتدينون. ورغم تعدد الروايات التي تؤرخ للنشأة الزمانية والمكانية لما عُرف بـ «الجماعة الإسلامية» ما بين القاهرة أو الإسكندرية أو أسيوط، وأيّاً ما يكن، فإن الجميع يؤكد أن الجماعة الإسلامية «سلفية» المنهج إلى حد كبير. وظل الأمر على ما هو عليه من دعوة الجماعة الإسلامية المتميزة بمنهج سلفي واضح جداً مع الاستفادة بالطاقة الحركية الموجودة عند الإخوان، وكذلك طاقة الشباب العالية[٥]. ومع استمرار التمدد الفكري والتنظيمي للإخوان في جسد الجماعة الإسلامية، منذ منتصف السبعينيات، حدث تصادم مع المكون السلفي الموجود ـ والمسمّى «المدرسة السلفية» ـ تمثل بعدد من القضايا، التي أثارت الجدل وقتذاك بين أبناء الجماعة الإسلامية[٦] وهي:

أ ـ الموقف من المرأة: تسببت موافقة الاتحاد الذي تحكم في أنشطته الجماعة الإسلامية ـ وأغلبهم بايع الإخوان ـ على تنظيم رحلات للطالبات، بأن يثور جدل شرعي حول «مسألة سفر المرأة بدون محرم»، ضغط «الإخوان» لتفعيل هذه الرحلات آخذين بالجواز، حيث يرون أن أي رأيٍ فقهي يمكن الأخذ به[٧]، واعترضت المدرسة السلفية على ذلك، حيث يرون عدم جواز سفرها بدون محرم وبينوا موقفهم الشرعي هذا في كتيب.

ب ـ قضية حلق اللحية: فمخالفة لـ «الجماعة الإسلامية» أصدرت «المدرسة» كُتيباً يبين حرمة ذلك، مؤكدين أن هناك أربعة مذاهب تقول بحرمة حلق اللحية.

ج ـ الثورة الإيرانية: أيَّدها طلاب الإخوان من دون النظر إلى هويتها الشيعية، في حين رفضتها «المدرسة السلفية» تماماً لخطرها على العقيدة.

وعلى نحو تدريجي، تزداد الخلافات ليأتي عام ١٩٨٠ حيث يُحسم كل ذلك بالانفصال عقب اعتداء يدوي تم على أعضاء «المدرسة السلفية» في إحدى الفاعليّات التي اعتاد القيام بها بجامعة الإسكندرية، ليبدأ كيان جديد باسم «الدعوة السلفية».

---

(٥) مقابلة مطولة مع ياسر برهامي، الإسكندرية، ١ تشرين الأول/أكتوبر ٢٠١١.

(٦) مقابلة مع ياسر برهامي.

(٧) كثير من الاتجاهات السلفية بصفتها الدعوية الظاهرة كمدرسة علمية قامت في سياق الرد على ما رأته حينها تنازلاً من جانب جماعة الإخوان، وكرست منذ ذلك الحين جلّ همها في إطار مهمة واحدة، تركزت في رفض كل ما هو جديد ومبتدع في الدين، انظر: هشام مصطفى عبد العزيز، نهضة أمة (الجزائر: دار الهدى، ٢٠٠٨)، ص ١٠٥.

ثانياً: التمدد

دفع وجود حزب النور البارز في برلمان ٢٠١١ نحو التساؤل حول كيفية استطاعته ـ ومن ورائه الدعوة ـ التمدد بين طبقات المجتمع المختلفة، بحيث تمكّن من زيادة موارده المادية، التي انعكست في حصولها في ما بعد على أكثر من سبعة ملايين صوت انتخابي. فإضافةً إلى استفادة الدعوة من أصوات الكتلة الصلبة من أبناء التنظيم، والتصويت العقابي ضد الإخوان المسلمين وضد عودة الحزب الوطني، استفادت الدعوة من حالة التدين السلفي التي انتشرت في العقدين الماضيين في الحصول على جزء كبير من أصوات المجال السلفي العام ـ المتعاطف مع «الدعوة» باعتبارها «سلفية» ـ ذلك التيار العريض غير المؤطر الذي امتاز بنوع من السيولة في الانتشار الآمن؛ فالأسر البسيطة التي اعتادت أن تحذر أبناءها عند التحاقهم بالمرحلة الثانوية أو الجامعية من الاقتراب بأي صورة من جماعة الإخوان المسلمين، سواء بالرحلات التي ينظمونها أو بالأنشطة الاجتماعية التي يقومون بها خوفاً من تعرضهم إلى الاعتقال، هذه الأُسَر لم تكن لديها المخاوف نفسها بالدرجة نفسها إذا سلك أبناؤها طريق التديُّن السلفي، كالمواظبة على الصلاة في المسجد، وحفظ القرآن، وإعفاء اللحية، وحضور الدروس الدينية، والاستماع إلى الأشرطة الدينية أو القنوات الدينية، حيث تعتبر الأسَر أن هذه المظاهر السلفية هي «البديل الآمن للتدين»[8]، كما أنه مشهور عن السلفيين عدم وجود أي نشاط سياسي أو رغبة في العمل السياسي؛ لذا فهم لا يُشكلون خطراً على النظام السياسي مثل الإخوان المسلمين... هكذا تعتقد بعض الأسر.

وهنا يثور التساؤل حول ماهية الطبقات الاجتماعية المُستهدفة من قِبل الجماعات الإسلامية بعامة، وبخاصة في ظل وجود أمرين رائجين سواء في الوعي العام تجاه الإسلاميين بعامة أو في الكتابات حول الجماعات الإسلامية بخاصّة: **الأول**، أن جماعة الإخوان المسلمين ممثلة للطبقة الوسطى، أما السلفيون فهم ممثلو الطبقة الدنيا؛ **والثاني**، أن الحركة الإسلامية بعامة والسلفية بخاصة نتاج بيئات شعبية هامشية. وهذا ما تسبب في رواجها وتمددها[9]، إلا أننا نرى غير ذلك.

فعند العودة إلى بدايات الصحوة الإسلامية في أوائل القرن العشرين نجد أغلب آبائها الروحيين من رموز السلفية التقليدية من أبناء المؤسسة الدينية الرسمية، حيث تراوحوا بين الطبقة الوسطى المستقرة والمتنفذة تبعاً لعلاقاتهم المختلفة بالطبقة المركزية المتحكمة، وكانوا أقرب إلى حالة فكرية استهدفت الإصلاح الديني أكثر منها جماعة سياسية اجتماعية لها مشروع يسعون إلى تحقيقه. ثم أتى بعدهم تلاميذ بدأوا في تنظيم مشروع اجتماعي/سياسي/ديني، منهم من اهتم بالحث على

---

(٨) وجدت الشرائح الميسورة في الخطاب السلفي تديناً سهلاً لا يؤثر في طلب الدنيا ونيل ملذاتها ولا يتطلب تضحيات في مواجهة سطوة الأجهزة الأمنية وبطشها. انظر: عبد الغني عماد، **الإسلاميون بين الثورة والدولة: إشكالية إنتاج النموذج وبناء الخطاب** (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ٢٠١٣)، ص ١٠٥.

(٩) جدير بالذكر أن هذه الرؤية تكاد تكون شائعة في المجتمعين البحثي والصحافي ـ العربي والأجنبي ـ من واقع مقابلاتي مع أكاديميين وصحافيين. وهذه الرؤية امتداد للتحليل الماركسي للحركات الإسلامية التي يرى أنها نتاج بيئات هامشية فقيرة. وحسب اطلاعي لم يسبق أن قرأت تحليلاً سوسيولوجياً للحالة السلفية في مصر من قبل.

إبطال البدع والمنكرات، فضلاً عن رعاية الفقراء والمرضى، ممثلين بالجمعيات الإسلامية الناشئة، وهي في جوهرها كانت انعكاساً للتحولات السياسية والثقافية والاجتماعية الحادثة في هذه المرحلة. ولم تكن تحركات السلفيين محصورة في نطاقٍ بعينه، بل كانت الدعوة الدينية عامة لكل الطبقات، في حين تركزت جهودها الاجتماعية الرعوية على الفئات «اللاطبقية»، والطبقة العاملة إضافةً إلى كلّ من تلم به الأزمات ولا يستطيع الصمود بمفرده[١٠].

وفي حالة السلفية السياسية مُمثلة بجماعة الدعوة السلفية السكندرية ـ كأحد تجليات الحركة الإسلامية في طورها الثاني ـ فإن كان مُؤسسوها قد نشأوا على هامش المدينة، فإن بعضهم الآخر كان ابن المدينة المركزية بكل تراثها، وكما نشأت في قلب كليات الطب والهندسة، فإنها استطاعت التمدد في كل كليات الجامعة، حيث كان التمدد بهدف تكوين أتباع لدعوتهم، لذا كانت الشرائح الاجتماعية كافة مستهدفة طالما توافر في هؤلاء قبول دعوتهم[١١]. وقد تسببت مركزية الجامعة وقربها من محافظات الدلتا، الغالب عليها الطابع الريفي، في تمدد الفكرة السلفية بسلاسة بين طبقاتها الاجتماعية كافة، حيث ساهمت بساطة الفكرة في عدم حدوث تنافر بين التنوع الطبقي الحادث، كذلك رغم ما يترتب من تطور علمي، ومن ثم مهني لهذا الجيل الناشئ وما يلحق به من تطور مادي، فإن الرابط الفكري ساهم في التناغم بين مكوناتها نتيجة إحدى صور مواردها الرمزية، المتمثل بخطابها السلفي الذي يمتاز في مضمونه بأمرين:

الأول، «خطاب مُسَكِّن» يحض مُتبنِّيه على الصبر على ما يعانيه من مشاكل وأزمات، ويدفعه إلى احتساب ذلك عند الله.

والثاني، «خطاب تَكافلي» يدفع باتجاه تكافل الأغنياء للفقراء عن طريق الصدقات والزكاة ـ أي أن مضمونه ليس خطاباً تنموياً ـ وتالياً فهو مناسب لبيئتي الريف والحضر على السواء.

فإلى جانب فكرة التعليم ودوره في الترقي الطبقي، وُجدت مساحات أخرى للترقي. فقد كان من تداعيات السياسة الأمنية التي عمدت إلى تحجيم انتشار الإسلاميين ثم التضييق على الناشطين ـ في الحركة الإسلامية بعامة وفي القلب منهم قطاعات من أصحاب السمت السلفي ـ بإبعادهم من الجهاز الإداري للدولة، ودفعُهم إلى التوجه نحو القطاع الخاص، سواء في الداخل أو الخارج، حيث الاستثمار في مشروعات سريعة الدوران ـ برأسمال مختلف وشرائح اجتماعية مختلفة مستهدفة ـ كالمواد الغذائية وتجارة الأدوية والمقاولات. لذا نجد عدم دقة تقسيم الجماعات الإسلامية طبقياً باعتبار أن الإخوان المسلمين هم ممثلو الطبقة الوسطى، والسلفيين ممثلو الطبقة الدنيا.

---

(١٠) في تفاصيل التمايز بين كل من السلفية التقليدية والسلفية السياسية، انظر: شلاطة، الحالة السلفية المعاصرة في مصر، ص ١٩٢ وما بعدها.

(١١) مقابلة شخصية مع أحمد موسى بدوي، الباحث في العلوم الاجتماعية، ٣٠ أيلول/سبتمبر ٢٠١٤.

والسؤال الآن: كيف استطاعت الدعوة الانتظام في عملية التواصل الجيلي، وتنمية مواردها المادية والرمزية؟ فرغم التضييقات الأمنية على الإسلاميين بعامة، وعليهم بخاصة ما بين عامي ١٩٩٤ و٢٠٠٢ ومنع شيوخهم من العمل خارج محافظة الإسكندرية، نجد أن ذلك أدى إلى توسيع رقعة الدعوة الجغرافية على عكس المأمول من هذه الإجراءات. وهذا كان نتاج حسم الدعوة السلفية منذ البدء لفكرة «العمل الجماعي» بالقول بمشروعيته - وبخاصة أن هذه الإشكالية إحدى أبرز نقاط الخلاف داخل المشهد الإسلامي بعامة، وسبب رئيس في تشظي المشهد السلفي[١٢] - وهذا ساعد كثيراً على العمل في إطار منظم محكم حافظ على تمايزها عن غيرها من السلفيين بصور مختلفة، ومكّنها من تنظيم صفوفها في سنوات ما بعد كانون الثاني/يناير ٢٠١١.

وباستقرائنا تاريخ الدعوة، نجد أن هناك عاملين رئيسين ساهما في انتشارها:

أحدهما غير مباشر ويتعلق بطبيعة «السياسة الأمنية»، فرغم أن الهدف الرئيس لها هو التضييق على العمل الدعوي، إلا أن الأمر فعلياً ساهم في انتشارها. وهنا نشير إلى اختلاف هذه السياسة من مرحلة إلى أخرى تبعاً للمُتغيرات الداخلية والخارجية، لكن إحدى أبرز السياسات الثابتة في التعامل مع جميع التيارات هي «الاختراق» ومن ثم «التوجيه» وهذه تكون في صورتين: **الأولى** تكون بشكل مباشر من طريق زرع شخص وتصعيده تنظيمياً، ومن ثم يكون في أحد الأيام قيادياً يملك القدرة على اتخاذ القرار، وينتج من ذلك، إما ضرب التنظيم من الداخل وإنهاؤه مباشرةً وإما إضعافه بمشاكل داخلية تدفع إلى حل التنظيم أو تفتيته بصورة تبدو طبيعية، أو إبقاؤه أسير صراعاته الداخلية من دون أي فعالية. أما الصورة الثانية من التوجيه، فتتم بصورة غير مباشرة؛ فبناء على التحليل النفسي للرموز السلفية تُهيّأ المدخلات المعرفية التي تصل إليهم من أجل دفعهم تلقائياً من دون أن يظهر أي توجيه مباشر لاتخاذ قرار بعينه لا يُناقض جَوهر الحالة السياسة والأمنية.

وبالنظر إلى تحولات العلاقة بين جماعة «الدعوة السلفية» والأنظمة الأمنية المتعاقبة، نجد السياسات الأمنية تمحورت حول عدة صور كما يلي:

- **غض الطرف عن أنشطتهم** : واستهدفت هذه السياسة تخفيف الضغوط المتبادلة على القوة الأمنية بتأجيل مواجهة البعض مقابل آخرين، كذلك تحقيق نوع من التوازن المجتمعي.

- **تقليم الأظافر**: واستهدفت تحجيم الأنشطة لأقل قدر ممكن من دون القضاء التام عليها، حدث ذلك عقب حل جميع أنشطة الدعوة في ١٩٩٤ وترك قطاع الجامعة، كذلك إيقاف نشاط

(١٢) هذا الموقف أثار العديد من الانتقادات لهم باعتبارهم حزبيين وفي دعوتهم تفرقة بين المسلمين؛ وكان هذا الموقف سبباً في انتقاد الدعوة من قبل السلفيين (مثل سلفية القاهرة وجماعة أنصار السنة المحمدية). أيضاً خصص الرمز المدخلي البارز الشيخ محمد سعيد رسلان أكثر من ١٤ محاضرة يهاجمهم فيها بسبب هذا الموقف منها في إحدى سلاسل محاضراته بعنوان: «ملف العمل الجماعي التنظيمي،» على الرابط التالي: <http://www.rslan.com/vad/categories_browse.php?categories_id=57> (آخر زيارة ٢٩ أيلول/سبتمبر ٢٠١٤).

الجامعة والطلائع أيضاً عام ٢٠٠٢ والقبض على عدد كبير من شيوخ الصفين الأول والثاني، فضلاً عن الشباب.

- وعندما بدأت القبضة الأمنية في الارتخاء عام ٢٠٠٩، بدا أن هناك محاولة للنشاط الطلابي مرة أخرى، وحاول البعض كسر الحاجز المفروض بالمشاركة في الأحداث العامة ذات الأبعاد الدينية، ليعقب ذلك مرحلة جديدة من التصعيد الأمني تستهدف الرغبة في القضاء عليها، ولم يتم تنفيذ كامل المخطط بسبب ثورة ٢٥ يناير. وتمثل ذلك في عدة صور منها:

• **اعتقال عدد من أبرز رموزها**: مثلما تم مع الشيخ أحمد فريد في حزيران/يونيو ٢٠١٠، والشيخ عبد المنعم الشحات في كانون الأول/ديسمبر ٢٠١٠ بعد انتقاده الأقباط في مقال له.

• **التضييق الإعلامي على شيوخها**، سواء بوقف منابرهم الإعلامية، كموقع «صوت السلف»، عدة مرات، نتيجة ما ينشر فيه وبخاصة ما يتعلق بالأقباط، أو بالحملات الإعلامية الشرسة ضدهم مثلما حدث من قبل مجلة روز اليوسف في بدايات كانون الثاني/يناير ٢٠١١.

• **ربطهم بأعمال العنف**: عقب تفجير كنيسة القديسين خرجت التصريحات الأولى للمسؤولين - محافظ الإسكندرية حينذاك - تشير إلى احتمال تورط السلفيين في الأمر.

أما العامل الثاني المباشر، فيتعلق بالموارد الذاتية - المادية والرمزية - لهذا التيار التي تراكمت في ما يقرب من أربعة عقود. فبعد الانفصال الرسمي عن الجماعة الإسلامية، بدأت الدعوة السلفية في تنظيم صفوفها واستمرار عملها العلمي الذي أرادته ونشر المنهج السلفي، ورغم الظروف الأمنية التي أعقبت مقتل الرئيس السادات، إلا أن «الدعوة» استطاعت الانتشار، سواء بالإسكندرية أو خارجها - بدرجات متفاوتة، وذلك من طريق عدة وسائل أبرزها:

الانتشار العلمي: ويظهر ذلك في الاهتمام بالجانب العلمي وتكوين كوادر دعوية تتيح لها نشر الفكرة واجتذاب كيانات جديدة، وذلك بإنشاء معهد الفرقان الذي يتيح تكويناً علمياً لأبنائها، فضلاً عن استخدام الدروس العلمية والندوات والكتب في تعبئة مواردها الرمزية من خلال نشر الأفكار.

العمل الجامعي والطلائع: حيث كان للعمل الجامعي وقطاع الطلائع الدور الكبير في تنمية مواردها المادية بالتمدد في مساحات جغرافية واجتماعية جديدة، حيث تمَّ التغلب على القيود الأمنية والجغرافية بالتركيز في جامعة الإسكندرية مدّة ما يقرب من عشرين عاماً، ثم بدأوا في التمدد خارجها في العقد الأخير، حيث كان المدخل في ذلك الانتشار اعتمادهم على الأنشطة الطلابية والمعسكرات في تنظيم الانتشار.

الدعوة الفردية: حيث ظهر أثرها بوضوح في حالة الوجود السلفي في الجيزة - كما رصدناها - القائمة على عدد من الجهود الفردية لنشر الدعوة وتكوين مجموعات دعوية ثم إعادة توجيهها نحو المركز بالإسكندرية، وذلك لوجود اهتمام تنظيمي وتراتبية وسابق خبرة، قد لا تتوافر في أماكن محلية أخرى.

ثالثاً: المواقف العملية

لا يمكن تفسير المواقف الفكرية ذات المنحى السياسي للدعوة السلفية واختلافها، الذي يراه البعض تَناقضاً حادثاً، من دون النظر إلى أمرين: **الأول** يتعلق بالسياق السياسي الذي يُنتج الخطاب/الموقف/الفتوى فيه؛ والثاني، الركائز الشرعية التي يُقدمها شيوخ الدعوة في تسويق/تبرير/تفسير مواقفهم بين أتباعهم في التنظيم.

فإن كان مدخل «الفرص السياسية» أحد المفاتيح المهمّة في تناول التحولات الحركية والفكرية الحادثة في بنية تنظيم الدعوة السلفية (جزء منها نتاج طبيعة السياسات الأمنية)، فلا يمكن أن يقتصر التحليل عليها من دون رصد إحدى آليات مواردها الرمزية تحت باب «الموازنات بين المصالح والمفاسد في السياسة الشرعية»، حيث تجمل أدبياتهم اثنتي عشرة قاعدة تحكم هذه القائمة بهذه الموازنة[13]. وتعتبر هذه القاعدة أبرز الآليات التي توفر حماية للدعوة أمام انتقادات مُخالفيها واستفسارات أبنائها، حيث تُتيح لها مَخرجاً شرعياً من أزماتها ونوعاً من الحصانة لمواقفها، وبخاصة أن كل تصرف أو رأي أو موقف يؤخذ يكون مُستنداً إلى دليل، وطالما وجد الدليل، فالمسألة إذاً تكون منتهية عند العقل السلفي، حيث إن التربية الشرعية التي يتلقاها تجعله يهتم جداً بالدليل، وبأن يكون كلامه موثقاً بالكتاب والسنّة.

ففي حين اعتمدت أدبياتهم في ما يخص باب «المصالح والمفاسد» على استشهادات كاملة من القدماء، فضلاً عن وضعهم عدة ضوابط يجب توافرها في من يوازن بين المصالح والمفاسد وهي: العلم بالشرع؛ تحصيل أسباب البصير من التقوى والعمل الصالح؛ العلم بالتطبيقات العملية لقواعد السياسة الشرعية على مر التاريخ الإسلامي؛ العلم بالواقع؛ تطبيق قواعد الشورى، إلا أننا نجد الممارسات الفعلية في النهاية محض اختيار شخصي للشيوخ من طريق آلية «القياس»، وذلك طبقاً لإدراكهم وتجاربهم وقراءاتهم وما يتوافر لديهم من معلومات.

ويرتبط بهذه المسألة أمر مهمّ، وهو حَصر الاجتهاد بعامة في الشيوخ المؤسسين طوال أربعة عقود، فبمرور السنوات وتطور المراحل ـ كما سنرى ـ أصبحوا هم من يُحددون المواقف التي يَتمايز بها التنظيم[14]، وأن أغلب الأوراق الفكرية التي تقدمها الدعوة على أنها ركائزها منذ التسعينيات، والمنشورة في مجلة صوت الدعوة، هي نتاج أفكار ياسر برهامي بشكل رئيس، وإن كان دائم التأكيد ـ لكاتب هذه السطور ـ أن كل القضايا الفكرية كانت بإشراف وإقرار ومشاركة

---

(١٣) من أبرز الأدبيات في ذلك: ياسر برهامي، فقه الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، فضلاً عن: الموازنات بين المصالح والمفاسد في السياسة الشرعية، إعداد المكتب التنفيذي للدعوة السلفية تم تدريسه في معسكر الدعوة الذي عقد بأبي قير بالإسكندرية في ١٦ شباط/فبراير ٢٠١٤ وهو آخر تعديل في هذا الباب.

(١٤) نُلاحظ عدم إنتاج التنظيم لقامات علمية تقف جنباً إلى جنب مع شيوخها الستة المؤسسين، أو تتجاوز التنظيم فكرياً كما هي الحال في جماعة الإخوان المسلمين، حيث نجد التنظيم أنتج مرجعيات فكرية متعددة بعضها تجاوز التنظيم وأصبح بعض إنتاجاتهم العلمية مادة أساسية لدى أغلب الإسلاميين مثل السيد سابق، محمد الغزالي، يوسف القرضاوي وغيرهم.

الشيوخ، إلا أن المتابع لإنتاجه العلمي يجد أن هذه الأبحاث مع بعض التغييرات نُشرت مُفردة في كُتيبات حملت اسمه في ما بعد. فرغم أنه الأصغر سناً بين شيوخ الدعوة المؤسسين، إلا أنه استطاع التّمدد فكرياً في التنظيم لأسباب كثيرة[15]، وحتى كتابة هذه السطور تُعتبر أغلب هذه الدراسات المادة العلمية الأساسية التي تُدرَّس لأبناء الدعوة حالياً، وأبرزها: الدعوة السلفية ومناهج التغيير، وفقه الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وفقه الخلاف بين المسلمين، وفقه الجهاد، والعمل الجماعي بين الإفراط والتفريط.

ونشير إلى أن هذا الالتفاف والتبرير للمواقف في جوهره ما هو إلا تعبير عن أبرز الأزمات التي واجهت الجماعات الإسلامية بعامة ـ ومنها الدعوة السلفية[16] كما لاحظنا من استقراء مواقفها عبر عقود ـ وتتعلق بجدلية: «الفكر يسبق أم الحركة»؟[17]، وهذه الجدلية لم تحسمها ممارسات أغلب جماعات الإسلام السياسي. فكما وجدنا من تاريخها أنه قد حدث تباين في التعاطي مع الجانب الفكري من جماعة لأخرى، سواء الفكر قبل الحركة أو الحركة قبل الفكر، كذلك اختلاف المرجعية من وقت إلى آخر باختلاف الطبيعة العمرية والفكرية، كذلك الأزمات السياسية التي انعكست على الجانب الفكري الذي انعكس بدوره على الجوانب التنظيمية في بعض الفترات.

وعليه، فقد استطاعت الدعوة السلفية من خلال هذا التكييف الشرعي التوافق مع القيود القانونية، الذي يُعتبر من أقوى الضربات السياسية التي وُجهت ـ بصورة غير مباشرة ـ لحزب النور في ظل النظام الحالي، حيث تتصادم مع ثوابت الدعوة الفكرية، كما في موقفها من المرأة وما يتعلق بحقوقها الانتخابية، وكذلك مشاركات الأقباط على قوائمها.

رابعاً: الحزبية

وبغض النظر عن كل التبريرات التي قِيلت في سبب المشاركة أو تفسير التحول، فإننا نرى ألّا يُقرأ كل ذلك بمعزل عن «اللحظة التاريخية» المرتبكة التي عايشتها «الدعوة» ـ التي لم يسبق

---

(١٥) من هذه الأسباب تصدره للقضايا ذات الأبعاد السياسية وفي قضايا مركزية لدى السلفيين بعامة بصورة أكثر من غيره من الشيوخ، لذا من الطبيعي أن يتمدد فكرياً في التنظيم بصورة تلقائية مُكملة لسيطرته التنظيمية. وفي مراحل تالية دفع بأبرز تلاميذه، وهو عبد المنعم الشحات، للتصدر في هذا الباب. وفي تفسيري الشخصي أن هذه الخطوة كانت للرد على منتقديه ونفي ما يُقال عن سيطرته الفكرية والتنظيمية على الدعوة السلفية ومن صور هذه الانتقادات مقولة (من لم يقرأ المنّة ـ أي كتابه: المنة في شرح اعتقاد أهل السنة ـ فليس منا) والتي طالما أشاعها مُعارضوه ونفاها هو وتلاميذه مراراً، وذلك نتيجة مركزية هذا الكتاب المتعلق بأصول العقيدة والتوحيد والذي يُنصح به كل طالب علم جديد حيث يرجع تلاميذه تلك النصيحة لبساطة أسلوب الكتاب وشموليته وهو ما يلائم طالب العلم الجديد.

(١٦) كنموذج للتطبيق العملي عن استخدام التبرير للمواقف عقب الأزمات التي واجهت الدعوة السلفية موقفهم عقب عزل مرسي، وللتفاصيل انظر: أحمد زغلول شلاطة، «الإسلاميون في مصر: أزمات الفكر والتنظيم والسياسة،» مؤسسة مؤمنون بلا حدود (٣٠ كانون الثاني/يناير ٢٠١٤)، ص ١٣، <http://www.mominoun.com>.

(١٧) لمزيد من التوسع، انظر: أحمد زغلول شلاطة، «المرجعيات الفكرية للتيارات الإسلامية،» مجلة الثقافة الجديدة (تشرين الأول/أكتوبر ٢٠١٤).

دخولهم إلى ساحة العمل السياسي الحزبي تنظير شرعي ـ، كذلك طبيعة «التغيير» في الفكرة السلفية بعامة ـ ولدى الدعوة بخاصة ـ، وتطبيقاتها المختلفة لدى باقي الكيانات الإسلامية.

ففي حين نرى أن أنصار السنّة المحمدية لا تمانع في المشاركة السياسية، فحسب عبد الله شاكر: «لا حرج في هذا... لا مانع لمن يريد أن يترشح لمجلس الشعب، فهذا عمل داخل الدولة حتى لو كان قيادياً فلا حرج في هذا إن قبلوه»[18]. كذلك موقف الإخوان المسلمين الذي تبنى منهج التغيير التدريجي، وشارك قدر المستطاع في الحياة السياسية سواء في النقابات أو البرلمانات المختلفة قدر المساحة السياسية التي توافرت له، فقد ظلّت «الدعوة السلفية» مترجِّحةً بين آليات المشاركة وعدم المشاركة السياسية، بين الرغبة في «تديين السياسة» وبين المتاح ـ «الوقتي» ـ وهو التفرغ للدعوة، مطبقة قاعدة المصالح والمفاسد ورافعة شعاراً في كلتا الحالتين: «لو خُيِّرنا بين شَرَّين نختار أخفَّهما»؛ فطبقاً لأدبيات الدعوة نجدها «تُرجح القول بتجنب المشاركة في هذه البرلمانات مع عدم تضليل المخالف»[19]، فإن تحفظت الدعوة على طريقة الممارسة السياسية «الحزبية»، إلا أنها حضرت بـ «رؤيتها الشرعية» حيث عنيت بتطبيق معنى «تديين السياسة»، حيث ترفض الدعوة «تسييس الدين» بمعنى: «استخدامه تابعاً للسياسة»[20]. ومع منهج التغيير الجذري الذي تتبناه ـ وهو ما يتناغم مع حدث مثل «الثورة» مُفترض نظرياً أنه يُنبئ بتغيير جذري حيث لا يمكنه أن يتوافق مع الأوضاع القائمة ـ كان طبيعياً مشاركتها السياسية المباشرة.

وبعد أربعة أعوام من الممارسة السياسة المباشرة لحزب النور، وعامين من التقارب مع النظام ـ حتى الآن ـ يمكننا قراءة تداعيات ونتائج ذلك عبر ثلاثة مستويات. فعلى مستوى التنظيم: تسببت ممارسات الدعوة السلفية السياسية وغياب الرؤية والمؤسساتية في حدوث أزمات تنظيمية متعددة. فرغم أن ممارساتها دائماً ما يتم تقديم مسوغات شرعية لها إلا أنها تلقى رفضاً أو تحفظاً

---

(١٨) أحمد زغلول شلاطة، «عبد الله شاكر: على من يبحث على المنهج السلفي أن يرجع لجماعة أنصار السنة المحمدية،» حوار على الرابط التالي: <http://www.islamyun.net/index.php?option=com_k2&view=item&id=778&Itemid=157> (آخر زيارة ٢٨ آب/أغسطس ٢٠١٤).

(١٩) انظر: محمد إسماعيل المقدم، «سلسلة حول دخول البرلمان،» ٢ ج، على الرابطين التاليين: <http://goo.gl/xHKeOW>، و<http://goo.gl/WQAEbL> (آخر زيارة ٢٢ أيار/مايو ٢٠١٣)،

انظر أيضاً درس محمد إسماعيل المقدم، المعنون: «السلفيون والانتخابات،» بتاريخ ٢٠٠٥/١١/٢٦، على الرابط التالي: <http://goo.gl/ZP0OZL> (آخر زيارة ٢٢ أيار/مايو ٢٠١٣).

(٢٠) عبد المنعم الشحات، «نصائح بعد الانتخابات «لا تحزن ـ لا تشمت ـ لا تتعجل ـ لا تتوقف،» موقع «صوت السلف»، بتاريخ ٢ كانون الأول/ديسمبر ٢٠١٠، <http://www.salafvoice.com/article.php?a=> ويتعجب برهامي قائلاً: «كيف يُظن أن السياسة تخرج عن دين الله؟!، لا بد أن يتم التعامل في السياسة بالدين، نريد سياسة شرعية، وليس ما يحدث من كذب وزور وتزوير ومؤامرات أو تبعية للغرب، وعلى ذلك فلا يوجد لديهم أي تناقض بين العمل الدعوي والعمل السياسي حيث حارب النظام الدعوة لأنه يعلم أن المنهج السلفي الشامل الذي عليه الدعوة السلفية حين يوجد على الأرض سوف يضم كل الكفاءات الشبابية وكل الكفاءات من جوانب لأخرى لأن هناك شمولاً، وليس هناك موالاة للحكام وهذا وحده يثير خوفهم». انظر: أحمد زغلول شلاطة، «حوار مع ياسر برهامي: حزب النور ابن السلفية ولن يخرج عن طاعتها،» إسلام أون لاين، ٢٠١١/١٠/١٩، <http://islamonline.net/ar/1877> (آخر زيارة ٢٢ أيار/مايو ٢٠١٣).

سواء من أبناء الدعوة السلفية وأعضاء حزب النور أو أبناء الكتلة الإسلامية بعامة. هذا دفع البعض منهم إلى مغادرة الحزب أو الدعوة احتجاجاً على الممارسات القائمة، أو إلى تجميد عضويتهم احتجاجاً على طريقة إدارة ياسر برهامي للتنظيم ومحاباة تلامذته المقربين على حساب باقي الأعضاء. ورغم ذلك لا يزال ياسر برهامي يؤكد أن «من ترك الدعوة هم من المُؤيدين بشكل عام دون تبني منهجها»[٢١].

وعلى صعيد مُمارستها السياسية، يرى إسلاميون أن الحزب من واقع ممارساته ـ بحسب النظرة السلفية ـ لم يُصدر ما يشير إلى رؤية شرعية حول الأوضاع الراهنة أو خطوات تتعلق بتطبيق الشريعة... إلخ، وهذا يسبب غضباً بين القواعد وكذلك البقية الباقية من الكتلة الإسلامية السائلة التي كان ينتظر أن تدعم الحزب، وهو ما سيؤثر سلباً في الصورة الذهنية للحزب في وعي الإسلاميين وتترجم في الموقف من الانتخابات البرلمانية. وهذا ما حدث فعلاً وأظهرته نتائج الحزب.

ورغم شراكة حزب النور في النظام الحالي إلا أن الحزب/الدعوة لا يزال يتعرض لمضايقات من قبل بعض مكونات النظام بصورة غير مباشرة ـ وإن لم يكن هناك موقف مباشر ضد الحزب حتى اللحظة ـ تستهدف استنزاف الدعوة وحصرها في خانة الدفاع عن نفسها. ومن ذلك: الدعوات المطالبة بحله رغم تأكيد القضاء الإداري أكثر من مرة بعدم جواز نظر الطعون المطالبة بحل الحزب[٢٢]. كذلك الهجوم الذي تقوم به أدوات الدولة المختلفة ـ سواء إعلاميون أو سياسيون تجاه عموم التيار السلفي، والتحذير من الحزب بوصفه «داعش» منزوع السلاح، أو لأنه الباب الخلفي لعودة الجماعة الإرهابية «الإخوان» للمشهد السياسي[٢٣]. فضلاً عن سعي وزارة الأوقاف إلى ضم المساجد السلفية لسيطرتها، والتضييق إدارياً وقانونياً[٢٤] على شيوخ الدعوة في الحصول على تصريح الخطابة[٢٥] رغم سابق دراسة بعضهم بالأزهر.

---

(٢١) انظر: ياسر برهامي في حواره مع جريدة الفتح: «الدعوة الإسلامية لن تتوقف.. والفكر السلفي هو الوحيد القادر على مقاومة التطرف،» أجرى الحوار مختار سيد وإبراهيم أباظة، الفتح، ٢٠١٥/٦/٢١، <http://www.fath-news.com/cont/99714> (آخر زيارة ٢ حزيران/يونيو ٢٠١٥).

(٢٢) نورهان حسن، «المحكمة الإدارية العليا تقضي بعدم جواز حل حزب النور،» اليوم السابع، ٢٠١٥/٧/٥، <http://goo.gl/Uh4yGx>.

(٢٣) حول هذه الدعوات، انظر: «إبراهيم عيسى يوضح أوجه الشبه بين داعش وحزب النور والجماعات الإسلامية،» على موقع اليوتيوب، ٢٤ آب/أغسطس ٢٠١٤، <http://www.youtube.com/watch?v=_7uIRsehA6U>.

انظر أيضاً: «مخيون: «الغزالي حرب» حرض الرئيس على «النور»،» <http:LLgoo.glLgHQxy8p>، وسمير الوشاحي، «فاطمة ناعوت: حزب النور هو «داعش منزوع السلاح»،» الشروق، ٢٠١٥/٦/١٩، <http://goo.gl/OqKE36>.

(٢٤) أيمن عبد العزيز، «ننشر حيثيات حكم «الإداري» بتأييد قرار الأوقاف رفض تجديد تصريح الخطابة لـ «متشدد»،» البوابة نيوز، ٢٠١٥/٤/٢٧، <http://www.albawabhnews.com/1257657>.

(٢٥) «بالأسماء.. شيوخ السلفية الممنوعون من الخطابة في رمضان،» الموجز، ٢٠١٥/٦/٢٣، <http://www.elmogaz.com/node/214471>.

خاتمة

أظهر الانفتاح السياسي للدعوة السلفية/حزب النور وتفاعلات الممارسة عدة تحديات يتوقف التفاعل معها على تحديد طبيعة وكيفية استمرارها ـ سياسياً واجتماعياً ـ في الفترة المقبلة، وهي عبارة عن ثلاث دوائر متداخلة:

أولها، تحديات تنظيمية حيث كشفت الممارسة قصور الوضع الحالي للتنظيم؛ وهذا يتمثل بعدة أمور، منها: ضرورة الفصل بين الدعوي والسياسي؛ فبالنظر إلى الأوضاع الداخلية بالدعوة/الحزب والتفاعلات السياسية نجد أن الدعوة السلفية حُملت/وتسببت بأزمات سياسية وتنظيمية نتيجة الممارسة السياسية الحزبية، والأمر كذلك بالنسبة إلى الحزب. كذلك القدرة على مأسسة الدعوة السلفية وحزب النور: فإن كانت هناك مؤسسية شكلية وتراتبية واضحة معلنة، إلا أن الواقع الفعلي يشير إلى أن الأمور لم تزل تدار بشكل مشايخي، بمعنى أن لكل شيخ تياره الخاص يسعى للاستئناس برأيه.

وثانيها، مُراجعات فكرية وسياسية تدفع باتجاه مشروع واضح يمكّن الدعوة من الاستمرار: فمن واقع مُمارساتها نجد أن الدعوة السلفية لم تزل تفتقد تصوراً واضحاً في ما يتعلق بهدفها من المشاركة السياسية وطبيعة الدولة المنتظرة، كما أن تحركاتها الفقهية لا تزال تدور في مساحة «رد الفعل»، من دون السعي نحو الانتقال إلى مساحة الفاعل السياسي الذي لديه مشروع محدد يمكن أن يفاوض على بعض جوانبه.

أما ثالث هذه الدوائر (وهو نتاج سابقيه)، فيتعلق بمدى قدرة/مؤهلات تنظيم الدعوة السلفية على إدارة علاقته بالمجتمع: استمرارية الدعوة سياسياً كممثل ديني ترتبط بقدرتها على إدارة علاقتها بالمجتمع وهذا يتوقف على قدرتها على التصالح مع الكتلة الإسلامية السائلة، واستعادة ما فقدته من قاعدتها الانتخابية «السائلة» غير المنتظمة معها، بسبب مواقفها التي أثارت عليها الغضب. أيضاً بقدرتها على إعادة بناء الصورة الذهنية لدى عموم المجتمع واكتساب الثقة التي فقدها، وبخاصة بعد الحملات الإعلامية التي شَوَّهت صُورة المتدين والإسلامي لدى عموم الناس، وربطهم بأعمال العنف التي تحدث في المجتمع.

الفصل السابع

السلفية الخليجية في ظل التحولات العربية الراهنة بين الإرث الفكري وضرورات التكيّف

عبد الحق دحمان[*]

شكل التيار السلفي في ضوء الحراك العربي رافداً مهماً ضمن المعادلة السياسية للحكم، فبعد أن كان له موقف سلبي من العمل السياسي وتركيزه على العمل الدعوي؛ قرر مؤخراً وفي غمار الزخم الثوري، أن يشتبك مع المجال السياسي، بداية من مصر عبر إنشاء أحزاب سلفية دخلت المنافسة البرلمانية من أولها لتحصد المرتبة الثانية (حزب النور السلفي) بعد الإخوان المسلمين بـ ١٢١ مقعداً بنسبة ٢٤ بالمئة من جملة المقاعد في برلمان ٢٠١١[1]، هذا النجاح دفع التيارات السلفية إلى محاكاة التجربة المصرية؛ من تونس إلى اليمن والأردن وليبيا وتغيير موقفها التقليدي من السياسة. لذا أطلق بعضهم على الظهور السلفي اسم «الربيع السلفي»[2].

شكل هذا الصعود موضوعاً بحثياً مهماً للكثير من الباحثين ومراكز الأبحاث؛ فقد نشر مركز الجزيرة للدراسات عام ٢٠١٤ كتاباً في هذا السياق بعنوان **الظاهرة السلفية التعددية التنظيمية والسياسات**، كما عقدت مؤسسة فريدريش أيبرت عام ٢٠١٣ مؤتمراً بعنوان: «التحولات السلفية: الدلالات، التداعيات والآفاق». وفي السياق نفسه، نشر محمد أبو رمان كتاباً عام ٢٠١٣ بعنوان:

(*) باحث دكتوراه في الدراسات الإقليمية، جامعة الجزائر ٣، وباحث دكتوراه في الاقتصاد السياسي للشرق الأوسط، معهد الشرق الأوسط والعالم الاسلامي، جامعة مرمرة.

(١) محمد سليمان أبو رمان [وآخرون]، التحولات السلفية: الدلالات، التداعيات والآفاق [أوراق ونقاشات مؤتمر] (عمّان: مؤسسة فريدريش ايبرت، ٢٠١٣)، ص ١٦.

(٢) عبد المنعم سعيد، «الربيع «السلفي» في الشرق الأوسط،» الشرق الأوسط، ٢٠١٢/١٠/٣، <http://archive. aawsat.com>، (تاريخ الاطلاع ٧ كانون الأول/ديسمبر ٢٠١٥).

السلفيون والربيع العربي، الذي تكلم على التكييف الأيديولوجي[٣] للتيار السلفي تماشياً مع تطورات الاحداث.

هذا التكييف فتح الباب أمام نقاش قديم ومتجدد حول الموقف من المشاركة السياسية، علماً أن التيار له موقف واضح في هذه المسألة، إلا أن الحراك العربي أحدث نوعاً من الارتباك[٤] داخل صفوفه؛ بين الاستمرار على خطه القديم ما يعني البقاء على هامش الأحداث، أو الانخراط فيها، ما يعني تعديل حمولته الفكرية.

وفي الوقت الذي أبدت فيه السلفية في مصر موقفاً ايجابياً من العمل السياسي، فإن هذا أثار سجالات فكرية حادة داخل التيار السلفي نفسه، وتحديداً في دول مجلس التعاون الخليجي؛ ففي ضوء ذلك شهد الفكر السلفي في السعودية تطوراً ملحوظاً تجاه المنحى الجديد الذي اتخذته السلفيات السياسية، هذا التطور تمثل بطريقة تعاطيه مع قضية المشاركة السياسية، والموقف من التظاهرات والخروج على الحاكم، التي اختلفت حولها وجهات النظر داخل التيار السلفي، ما يشي بأن هناك توجهات متناقضةً داخل التيار الواحد.

أولاً: سلفية واحدة أم سلفيات

تعتبر السلفية موضوعاً قديماً جديداً، فهي موضوع له جذور تاريخية تمتد إلى القرون الأولى للتاريخ الإسلامي؛ فالسلفية لغةً تشير إلى اتباع السلف الصالح، وهم بالتحديد أهل القرون الثلاثة الأولى، الذين شهد لهم رسول الله (ﷺ) بالخيرية[٥]، كما جاء في الحديث النبوي الشريف. قال (ﷺ)، «خير الناس قرني ثم الذين يلونهم، ثم الذين يلونهم، ثم يجيء أقوام تسبق شهادة أحدهم يمينه، ويمينه شهادته»، تالياً فالأصل أن يكون كل مسلم سلفياً بالنظر إلى الحديث، ما دام أنه متبع ومقتدٍ بالصحابة والأئمة الذين أسسوا المذاهب الإسلامية.

إلا أن الحديث عن السلفية يفتح مجالاً واسعاً من نقاشات لا حصر لها متعلقة بالبعد التاريخي ومنطلقاته الفكرية، إلى المبادئ التي يمكن أن نستند إليها لتحديد منهجها، بل إلى المعايير التي تجعل من هذا الشخص، أو هذا التيار، سلفياً أو خارج هذه الدائرة، إلى تجليات الظاهرة السلفية في ضوء الحراك العربي وتشكيل الكثير من الجماعات السلفية أحزاباً سياسية، أعادت فتح نقاش آخر متعلق بموقف السلفية من العمل السياسي، وتحديداً موقفها من مسألة الديمقراطية. فما المقصود بالسلفية على وجه التحديد؟ وكيف يمكن فهم تجلياتها المعاصرة؟

---

(٣) محمد أبو رمان، السلفيون والربيع العربي: سؤال الدين والديمقراطية في السياسة العربية (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ٢٠١٣)، ص ٢٠.

(٤) ياسر باعامر، «تحديات تواجه الفكر السلفي في الخليج،» الجزيرة.نت، ١ كانون الأول/ديسمبر ٢٠١٥، <http:// www.aljazeera.net/news/reportsandinterviews> (تاريخ الاطلاع ٧ كانون الأول/ديسمبر ٢٠١٥).

(٥) «الألباني: معنى السلفية؟ وإلى من تنسب؟،» شبكة سحاب السلفية (٣١ كانون الأول/ديسمبر ٢٠١١)، <http:// www.sahab.net/home/?p=617> (تاريخ الاطلاع ١٩ تشرين الثاني/نوفمبر ٢٠١٥).

إذا تجاوزنا الشكليات المتعلقة بطبيعة اللباس وطول اللحية[6]، إلى حقائق الظاهرة السلفية، فهي ليست بهذا التبسيط، حيث تستند إلى ميراث تاريخي قديم؛ فقد تبلور الاتجاه السلفي في خضم الجدل الذي ثار في النصف الثاني من القرن الثاني الهجري، بين الإمام أحمد بن حنبل الذي كان يدعو إلى العودة كلياً إلى النصوص واتباع السلف الصالح، في إطار مناقشته الاتجاهات العقلانية التي كانت تمثلها المعتزلة آنذاك، حول ما عُرف بـ «محنة خلق القرآن»، حيث رفض بن حنبل مقولات المعتزلة حول خلق القرآن، وأن ما يقولونه لم يقل به سلف الأمة، أي الأجيال الأولى من الصحابة والتابعين وتابعي التابعين، وأن ما جاء به المعتزلة هو بدعة مستحدثة. من هنا، سُمي اتباع بن حنبل أهلَ الحديث الذين أعلوا من قيمة النص، في حين لقّب أتباع المعتزلة بأهل الرأي.

عقب سقوط بغداد على يد التتار عام ٦٥٦هـ، ظهرت نزعة سلفية ثانية، تمثلت بإسهامات ابن تيمية (٧٢٨هـ/١٣٢٨م) الذي كان حنبلياً في الرد على الفرق الأخرى، محمّلاً إياها سبب سقوط الدولة الإسلامية، موجهاً انتقاده إلى الفرق الكبرى، كالشيعة والمعتزلة الخوارج، أو داخل البيت السني كالأشاعرة والماتريدية، إلا أن منهج الدفاع عن المذهب السلفي ومضمونه، اختلف وتطور أكثر مقارنة مع أحمد بن حنبل، فبدأ حينذاك، يتبلور وعي بوجود تيار سلفي متميز يشير إلى وجود مدرسة عقدية معينة. وتطور أكثر مع مجيء محمد بن عبد الوهاب في مطلع القرن الثامن عشر وتحديداً (١٧٠٣ ـ ١٧٩٢)، الذي استأنف الدعوة السلفية بعد أن حادت نجد عن الدين الإسلامي وتعاليمه؛ إذ انتشر الجهل والشرك في نفوس الناس، فكان محمد بن عبد الوهاب بمثابة المجدد والمصلح، وكانت مرتكزات دعوته تقوم على الدعوة إلى التوحيد والعودة إلى الأصول ولو بالقوة، لذا ترى مديحة أحمد درويش، أن الحركة الوهابية هي استمرار لدعوة ابن تيمية، يستشهد بذلك تشابه بالمبادئ، فكلا الرجلين دعا إلى الرجوع إلى الكتاب والسنة وآثار السلف. وهي الآثار نفسها التي دعا إليها من قبل أحمد بن حنبل[7].

ويعد كتاب التوحيد، لمحمد بن عبد الوهاب بمثابة المرجع الأساسي لدى أغلب دعاة السلفية؛ سواء الذين جاءوا من بعده، أو حتى المتأخرين منهم، كابن العثيمين، وابن الباز، والشيخ الألباني، والشيخ الفوزان، وغيرهم. فالسلفية في نظرهم ليست دعوة إلى شعب من شعب الإيمان، ولا إلى قضية واحدة من قضايا الإسلام، كما أنها ليست دعوة إصلاحية

---

(٦) طارق رمضان، «المعادلة السلفية،» ترجمة أنور امزوضي، <https://www.academia.edu> (تاريخ الاطلاع ١٥ تشرين الثاني/نوفمبر ٢٠١٥).

(٧) مديحة أحمد درويش، تاريخ الدولة السعودية حتى الربع الأول من القرن العشرين (القاهرة: دار الشروق، ١٩٨٠)، ص ٢٠.

اجتماعية، ولا دعوة سياسية حزبية[8]، وإنما هي باختصار دعوة الإسلام، وطريق إلى فهمه والعمل به[9].

مع نهاية القرن التاسع عشر، وبداية القرن العشرين، ظهر ما يسمى السلفية الإصلاحية، التي تأثرت بالسلفية الوهابية، وبخاصة في ما يتعلق بالدعوة إلى العودة إلى القرآن والسنة، ورفض مظاهر البدع والشرك، إلا أنها كانت أكثر تطوراً، وبخاصة في ما يتعلق بالدعوة إلى فتح باب الاجتهاد ورفض التعصب المذهبي، أهم روادها جمال الدين الأفغاني (١٨٣٨ ـ ١٨٩٧)، محمد عبده (١٨٤٩ ـ ١٩٠٥) ورشيد رضا (١٩٣٥ ـ ١٩٦٥). في ما بعد، ظهر ما يسمى السلفية الوطنية، التي جاءت كرد فعل على الاستعمار الغربي للدول الإسلامية، أهم روادها عبد الحميد بن باديس (١٨٨٩ ـ ١٩٤٠) علال الفاسي (١٩١٠ ـ ١٩٧٤)، الشيخ أبو شعيب الدكالي (١٨٧٨ ـ ١٩٣٧) وغيرهم، فاشتركت السلفية الوطنية مع السلفية الإصلاحية في الدعوة الإصلاحية، لكنها في الوقت نفسه، رفعت لواء التحرر من الاستعمار كقضية أساسية [10].

أما إذا تم الحديث عن الخطاب السلفي والممثل الشرعي له، وبخاصة تعريف الواقع السياسي والموقف من العمل السياسي ومن نظرية «طاعة ولي الأمر»، فلا يوجد شكل موحد للسلفية، بل فسيفساء سلفية بين توجهات وتيارات متعددة، متنوعة ومتباينة في كثير من الأحيان، تصل إلى حد التناقض في اتجاهاتها، وكل اتجاه يدعي أنه الممثل الشرعي للسلفية، وينفي عن باقي الاتجاهات الأخرى صفة الانتماء للمنهج السلفي. من جهة أخرى، هناك حالة من التداخل بين مختلف اتجاهات التيار السلفي، وهو ما يخلق مشهداً فسيفسائياً للسلفية، التي تتفق في قضايا وتختلف في أخرى، ما يصعب وضع حدود عمودية تميز كل تيار. ويرجع السبب في ذلك إلى غياب مراجع أيديولوجية رسمية، فهي لا تنتظم في أحزاب سياسية محلية أو عالمية كالإخوان المسلمين. ورغم ذلك اتفق الفقه السياسي على تقسيم التيار السلفي إلى أربع سلفيات.

١ ـ السلفية التقليدية (العلمية)

يتمثل هذا الاتجاه بهيئة كبار العلماء، وهيئة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، واللجنة الدائمة للبحوث العلمية والإفتاء والدعوة والإرشاد في السعودية، وهو يمثل المؤسسة الدينية

---

(٨) من المناسب التنويه من البداية أن مصطلح «الوهابية» الذي يطلق على جماعة الشيخ محمد بن عبد الوهاب من طرف خصومهم، أما هم فيطلقون على أنفسهم اسم «الموحدون» أو «السلفيون»، فهم يرفضون إطلاق وصف الحركة أو التيار على منهجهم لأنها في نظرهم دعوة حزبية أيديولوجية، رغم ذلك سنشير إليها بالحركة الوهابية لاتفاق أغلب الباحثين على هذا المصطلح.

(٩) عبد الرحمن عبد الخالق، «الأصول العلمية للدعوة السلفية،» <http://islamhouse.com/ar/books/387344> (تم الاطلاع ١٩ تشرين الثاني/نوفمبر ٢٠١٥).

(١٠) بشير موسى نافع، عز الدين عبد المولى والحواس تقية، محررون، الظاهرة السلفية: التعددية التنظيمية والسياسات (الدوحة: مركز الجزيرة للدراسات؛ بيروت: الدار العربية للعلوم ـ ناشرون، ٢٠١٤).

الرسمية[11]، هم يلقبون بالسلفية التقليدية لارتباط منهجهم بمنهج محمد بن عبد الوهاب، ويلقبون أيضاً بالسلفية العلمية لاهتمامهم بالتربية والتعليم والدعوة، كما أنهم لا يخوضون في السياسة أو تأسيس أحزاب سياسية. أهم رواد هذا التيار خلال الثمانينيات والتسعينيات هم: عبد العزيز بن باز، محمد بن العثيمين. أما حالياً، فنجد عبد العزيز بن عبد الله آل الشيخ، إلى جانب علماء كثيرين.

إن موقف هذه السلفية من السلطة السياسية، يقوم على «طاعة ولي الأمر» وعدم جواز الخروج عليه، حتى ولو كان فاسقاً، وقاعدتهم المشهورة في ذلك «سلطان ظلوم خير من فتنة تدوم»، كما تنزع إلى الحفاظ على علاقة وطيدة مع حكم آل سعود، استمراراً للتحالف التقليدي الذي أسسه محمد بن عبد الوهاب بين السلطة الدينية والسلطة السياسية، وهو التحالف الذي أصبح ركناً رئيساً ضمن أركان الدولة السعودية حالياً.

٢ ـ السلفية السرورية

ظهرت في ثمانينيات القرن الماضي مقاربات من رحم السلفية التقليدية، تؤمن بالمنهج السلفي في الأحكام الشرعية، لكنها تختلف معها في الموقف من الحكّام وفي التعامل مع الشأن السياسي، وبخاصة في ما يتعلق بالنأي بالسلفيين عن العمل السياسي، بحجة طاعة ولي الأمر. انتقد هذا التيار الجديد الدور الذي تؤديه المؤسسة الدينية السعودية في شرعنة السياسات الملكية، تجاه خصومها السياسيين.

أحد أبرز التيارات السلفية الحركية في هذا الصدد، هو السلفية السرورية، نسبة إلى محمد بن سرور بن نايف بن زين العابدين، الذي كان عضواً في جماعة الإخوان المسلمين في سورية، لكنه غادرها إلى السعودية في نهاية الستينيات، ثم إلى الكويت ليستقر الأمر به في لندن، بعد التضييق الممارس عليه، والسرورية تسمية يطلقها خصوم التيار على من يتبنى أفكار هذا التيار، وبخاصة من طرف السلفية التقليدية، ومن طرف الجاميين (أتباع محمد بن أمان الجامي).

والسرورية كدعوة، تميزت بالجمع بين التصورات القطبية (نسبة إلى السيد قطب)، حول الحاكمية والجاهلية، وبين الأسس العقدية والفقهية والمنهجية للسلفية الوهابية في التعاطي مع الأصول ومصادر التشريع[12]. على خلاف التوجه العام لدى المؤسسة التقليدية السلفية التي قبلت بتقاسم الأدوار بين المجالين الديني والسياسي. فقد سعى محمد بن سرور إلى «تثوير» التراث السني والعمل على جعله أداة سياسية واجتماعية فاعلة في التغيير كمحاولة اجتهادية[13]، ويصف أحد الباحثين هذا التطور الذي أدخله محمد بن سرور على الدعوة السلفية قائلاً: «... محمد سرور

(١١) هاشم عبد الرزاق صالح الطائي، التيار الإسلامي في الخليج العربي: دراسة تاريخية (بيروت: مؤسسة الانتشار العربي، ٢٠١٠)، ص ١٩٥.

(١٢) عبد الغني عماد، «السلفية: النشأة والخطاب والتيارات،» منتدى الحوار لتجديد الفكر العربي، ١٥ آذار/مارس ٢٠١٣، <https://alhiwar2012.wordpress.com> (تم الاطلاع عليه ٢٢ تشرين الثاني/نوفمبر ٢٠١٥).

(١٣) الطائي، المصدر نفسه، ص ١٩٦.

كان سيد قطبي وسلفياً في آن واحد، وكان يرى ما ينقص السلفية هو أن تكون مسيسة وثورية وفكر سيد قطب كان يتكفل بهذه المهمة»[١٤].

شكلت حرب الخليج الثانية ١٩٩٠ ـ ١٩٩١، وما ترتب عنها، وجود قواعد عسكرية في الخليج، وإصدار فتاوى تجيز إقامة سلام مع اليهود ١٩٩٣[١٥]، المنعطف الرئيس في بروز تيار سلفي حركي، كاتجاه مستقل يختلف في الرؤية التي تحكم أداء المؤسسة الدينية الرسمية التي يديرها شيوخ السلفية التقليدية، ويتولّون دفة القيادة فيها.

في إثر ذلك، تنامت الانتقادات الموجهة إلى السلطات الحاكمة من طرف السرورية، ومطالبتها علانيةً باعتماد الإصلاحات كأجندة تفتح الآفاق للمشاركة السياسية لمختلف القوى. كما انتقدوا أيضاً ما أسموه التدين القشري[١٦]، لأتباع السلفية التقليدية وانفصالهم عن الواقع في إشارة منهم إلى عدم خوضهم في أمور الحكم والدولة ومهادنة السلطة. وقد هاجم الشيخ الغزالي الذين يهتمون بشكليات التدين، حيث يقول: «بعض الناس عندما يفكر في السنة، أو في السلف أول ما يثبت إلى ذهنه هو الثياب. ما إذا كان الرسول أو الصحابة يلبسون عقالاً أم عمامة. أو غير ذلك». ثم يضيف قائلاً: «ولم يكن الدين جلباباً قصيراً، أو لحية طويلة، أو فكراً محدوداً. بل سيرة شريفة، وجرأة في الحياة تجعل صاحبها يتنقل بمبادئه بين جنباتها، وعندما تتحول الأديان إلى صورة مزوقة وألبسة وهيئات، تفقد روحها وقدرتها على الحياة والانطلاق» [١٧].

ينتمي إلى هذا التيار شخصيات مثل سلمان العودة وعائض القرني وناصر العمر وغيرهم، الذين أصبح يطلق عليهم بتيار الصحوة. إلا أن عبد الرحمن عبد الخالق يعتبر من أكثر الذين قدموا مقاربة، اجتهادية نوعاً ما، مغايراً بذلك لأغلب المقاربات السلفية التقليدية التي تستنكف العمل السياسي، فقد نظر إلى المشاركة السياسية والانتخابات البرلمانية في إطار شرعي وأن يكون هدفها هو التوحيد، وبوصفها «من صميم الدين» لا يجوز الاستغناء عنها[١٨]. وتكمن أهمية عبد الرحمن عبد الخالق في أن نظرته وجدت صدىً منذ الثمانينيات، وأثرت أفكاره في سلفيي الكويت والبحرين، ما شرعن العمل السياسي استناداً إلى أفكاره.

---

(١٤) علي العميم، «مشايخنا ومشايخ الصحوة،» مكتبة دار الندوة <http://www.daralnadwa.com> (تم الاطلاع عليه ٢٢ تشرين الثاني/نوفمبر ٢٠١٥).

(١٥) نبيل البكيري، «السلفية الحركية... الصحويون أنموذجاً،» ريحانة بريس (١٦ تموز/يوليو ٢٠١٤)، <http://www. rihanapress.com> (تم الاطلاع عليه ٢٢ تشرين الثاني/نوفمبر ٢٠١٥).

(١٦) عماد، «السلفية: النشأة والخطاب والتيارات،» منتدى الحوار لتجديد الفكر العربي.

(١٧) محمد فؤاد، «الدين والدولة في المملكة العربية السعودية،» شبكة العراق الثقافية (٤ تشرين الثاني/نوفمبر ٢٠٠٢)، <http://www.iraqcenter.net/vb/showthread.php?t=18164> (تم الاطلاع عليه ١٢ أيلول/سبتمبر ٢٠١٥).

(١٨) عبد الرحمن بن عبد الخالق، «المسلمون والعمل السياسي،» <http://www.moslim.se/maktaba/kotob/ wagi_a-syasah-khaliq.htm>، (تم الاطلاع عليه ٢٢ تشرين الثاني/نوفمبر ٢٠١٥).

٣ ـ السلفية الجامية

إن السلفية الجامية[١٩] نسبة إلى محمد أمان الجامي، ويطلق عليها أيضاً السلفية المدخلية (نسبة إلى ربيع بن هادي المدخلي)، تموضعت إلى جانب السلفية التقليدية، واتخذت من فكر محمد بن عبد الوهاب منهجاً لها، حيث تشترك مع السلفية التقليدية في مبدأ طاعة ولي الأمر، وحرمة الخروج عليه، بل إنها أكثر تشدداً في هذه القضية.

جاءت السلفية الجامية كتحدٍ لما فرضته التيارات الإسلامية التي تنادي بالعمل السياسي، حيث تبنت منهجاً ردياً قائماً على الطرد[٢٠]، فقد تخصص روادها (محمد بن أمان الجامي، ربيع بن هادي المدخلي، مقبل بن هادي الوادعي...) في الرد على خطاب الصحوة الذي اتخذ من الحزبية منهجاً له، واتهامهم بالسرورية والقطبية، بوصفهم بدعاً محدثة، ليس لها علاقة بالدين.

وقد جاء رد محمد الجامي في تعريفه السياسة الشرعية بقوله: «السياسة الشرعية هي السياسة الهادئة الهادفة التي تعرف أين تضع الكلمات السياسية التي تقدر مسؤولية الكلمة، والسياسي هو الذي يعرف كيف يدخل وكيف يخرج وكيف يخاطب متى يتكلم ومتى يمسك من يعادي من يسالم؛ أما التهييج والسب واللعن والتكفير والتبديع، فهذه سياسة هوجاء»[٢١].

أما موقفه من السرورية، فهو يشير إلى أنها « تتميز بعدائها لكتب التوحيد وعدائها لأهل التوحيد ومعروف بتزهيده للشباب في كتب التوحيد ومحاربتها لكتب التوحيد»[٢٢]. أما موقفه من الإخوان المسلمين فيقول، «أما الإخوان المسلمون فأقدم منهم (السرورية) وأوسع منهم باعاً وأكثر منهم دعاية لمنهجهم ولحركتهم، وهم منتشرون فيكم يعيشون معكم وهم يتظاهرون بالدعوة إلى الإسلام؛ لكن دعوتهم ليست دعوة علمية، لا إصلاح ولا أمر بالمعروف ولا نهي عن المنكر ولا تعليم، ولكن تجميع وتجهيل»[٢٣].

كما نعت الجامي حركة الإخوان المسلمين في أحد دروسه المسجلة، بأنها أسلوب خبيث ملبس، فيما انتقد منهج الشيخ حسن البنا الذي وصفه بالمتناقض، عندما وصف دعوته بأنها

---

(١٩) تسمية الجامية، لم تأتِ من التيار نفسه، بل إنها تسمية جاءت من خصوم التيار كما هي الحال بالنسبة إلى الوهابية.

(٢٠) محمد عمر سعيد [وآخرون]، السلفية الجامية: عقيدة الطاعة وتبديع المختلف (دبي: مركز مسبار للدراسات والبحوث، ٢٠١٢)، ص ٢٦.

(٢١) محمد بن أمان الجامي، «قرة عيون السلفية بالإجابات على الأسئلة الكويتية،» شبكة سحاب السلفية، ١٢ كانون الثاني/يناير ٢٠٠٥، <http://www.sahab.net/forums/?showtopic=52966> (تم الاطلاع عليه ٢٢ تشرين الثاني/نوفمبر ٢٠١٥).

(٢٢) محمد بن أمان الجامي، «ما هي السرورية وأما الإخوان المسلمون لا إصلاح ولا أمر ولا نهي،» شبكة الأثري السلفية، ٤ تشرين الثاني/نوفمبر ٢٠٠٧، <http://www.alathary.net> (تم الاطلاع عليه ٢٢ تشرين الثاني/نوفمبر ٢٠١٥).

(٢٣) المصدر نفسه.

دعوة صوفية سلفية، لذا يرفض الجامي الأسلوب الذي يقول إن فلاناً سلفي العقيدة، وإخواني المنهج[٢٤].

أمام كل هذا، يدافع محمد الجامي عن السلفية ويعتبر أنها المفهوم الصحيح للإسلام. أما باقي الجماعات الأخرى؛ سواء كانت حركات سياسية أو نزعات صوفية، فيعتقد «بأنها أثرت في كثير من السذج؛ فالحركات السياسية من منظوره، قامت بدعاية وغلفت دعوتها بغلاف إسلامي، وسيّست الدعوة تسييساً؛ فلبست على الناس وأوهمت الناس أنها تدعو إلى الإسلام؛ وكل ما فعلته هذه الحركات السياسية مخالف للإسلام، وليس من الإسلام في شيء»[٢٥].

٤ ـ السلفية الجهادية

تقف السلفية الجهادية على الطرف النقيض من باقي السلفيات المذكورة آنفاً، حيث تصف نفسها بأنها حركة إسلامية لإحياء الدعوة السلفية الصحيحة التي أصابها الانحراف عن مقاصدها نتيجة استغلالها من قبل السلطات الحاكمة[٢٦].

إلا أن هناك نوعاً من الخلط وعدم التمييز بين السلفية التقليدية (الوهابية)، وبين السلفية الجهادية؛ الأولى بوصفها حركة إحياء ديني، ظهرت في شبه الجزيرة العربية على يد محمد بن عبد الوهاب، أما الثانية، وهي السلفية الجهادية، فتعبير عن الأيديولوجيا المؤطرة لأنشطة تنظيم «القاعدة»، ومختلف التنظيمات الجهادية المرتبطة بها[٢٧]. إلا أن هذا الفصل بينهما لم يُزل الالتباسات بشأن العلاقة بين السلفية الوهابية والجهادية التي تتجلى في موقفين:

الموقف الأول، وهو الأغلب، يعتبر السلفية الوهابية بأنها الإطار المرجعي والفكري للسلفية الجهادية، ويستند في ذلك إلى إرث ابن تيمية الذي رأى بوجوب قتال التتار، بناءً على مقولته في الياسق التي وضعها جنكيزخان كمزيج بين الشرائع اليهودية والمسيحية والإسلامية، وبعض آرائه في تحريم القوانين الوضعية[٢٨]، وأيضاً في ما يتعلق بباب الجهاد. ولعل ما يثبت بطلان قيام الجماعات الجهادية، بناءً على إرث ابن تيمية، يظهر في بدايات ظهور الجماعات الجهادية التي ظهرت في بيئات فقهية ليست حنبلية، كما هي الحال جماعة «الجهاد» والـ «جماعة الإسلامية» في مصر، اللتين ظهرتا في بيئة شافعية ومالكية، وكذلك بالنسبة إلى طالبان حنفية المذهب[٢٩].

---

(٢٤) محمد بن أمان الجامي، «الجمع بين السلفية والإخوان،» شبكة الأثري السلفية، ٢٤ تشرين الثاني/نوفمبر ٢٠١٢، .<http://www.alathary.net> (تاريخ الاطلاع عليه ٢٢ تشرين الثاني/نوفمبر ٢٠١٥).

(٢٥) الجامي، «قرة عيون السلفية بالإجابات على الأسئلة الكويتية،» شبكة سحاب السلفية.

(٢٦) الطائي، التيار الإسلامي في الخليج العربي: دراسة تاريخية، ص ١٩٨.

(٢٧) منتصر حمادة، «الوهابية والسلفية الجهادية: قراءة في التباسات العلاقة (قراءة كتاب)،» مؤمنون بلا حدود (٢٠١٤)، <http://www.mominoun.com/articles> (تاريخ الاطلاع عليه ١٩ تشرين الثاني/نوفمبر ٢٠١٥).

(٢٨) محمد مختار قنديل، «السلفية الجهادية في سطور ٢»، السفير، ٢٠١٥/٣/١٧، <http://assafir.com/ Article/217/407971> تاريخ الاطلاع عليه ١٩ تشرين الثاني/نوفمبر ٢٠١٥).

(٢٩) المصدر نفسه.

الموقف الثاني الذي يحاول دفع الشبهة والالتباس عن وجود ارتباط عضوي بين السلفية الوهابية والسلفية الجهادية: الأولى تعتبر الثانية انحرافاً عن الإسلام الصحيح، وأن السلفية الجهادية عبارة عن خوارج ليس لهم علاقة بالإسلام وجب محاربتهم. ويتبنى هذا الخطاب غالباً مشايخ تيار السلفية التقليدية.

وقد ظهرت السلفية الجهادية بداية في أفغانستان بعد الاحتلال السوفياتي عام ١٩٧٩، بناءً على مزج بين تيارين: يمثل أحدهما الفكر السلفي الوهابي بزعامة أسامة بن لادن والمنظومة القطبية الأصولية ممثلة بأيمن الظواهري. هذا المزج بين التيارين، انعكس على الفكر الذي قامت عليه السلفية الجهادية من حيث الأخذ بطروحات السيد قطب، وبخاصة في ما يتعلق بمبدأ الحاكمية، وجاهلية المجتمع الذي يستلزم كفر النظام كنتيجة منطقية، وبين فكر ابن تيمية الخاص بمفهوم الولاء والبراء' وما يرتبط به من مشروعية الجهاد.

أما بالنسبة لأهم منظري تيار السلفية الجهادية، فيمكن الحديث عن عبد الله عزام الذي ارتبط اسمه بال «أفغان العرب»[٣٠]، وأبي محمد عاصم المقدسي الذي تركزت جل خطاباته على تكفير الدولة السعودية، حيث يصفها: «... فهي من أشد الدول ممارسة لسياسة التلبيس على العباد والاستخفاف بهم واللعب بعقولهم مدعية تطبيق الشريعة الإسلامية ونبذ القوانين الوضعية... حتى انطلى هذا على كثير ممن يتنسبون إلى العلم والدعوة، فشاركوا في التلبيس والترقيع لها»[٣١].

أما الآخر، فهو محمد عبد السلام فرج في كتابه **الجهاد الفريضة الغائبة**، الذي دعا إلى أولوية قتال العدو القريب على العدو البعيد، ويقصد بها الأنظمة الحاكمة التي انحرفت عن دار الإسلام إلى دار الكفر، وفي هذه يجب قتالها[٣٢]. أما أبو ربيع (وليد السناني)، فكتب رسالة موجزة عن حكم (التحية العسكرية)، توصل فيها إلى أن التحية العسكرية «كفر وردة عن الإسلام لما فيها إظهار الخضوع لغير الله»[٣٣].

من كل ما سبق، يمكن القول إنه على الرغم من وجود شبه اتفاق على المكونات المعرفية للتيار السلفي، إلا أن تخريجاته تقدم تبايناً بين وجهات نظر مختلفة، ومتناقضة في بعض الأحيان، كما لا تقف عند التنصيفات الأربعة آنفة الذكر، بل هناك تعبيرات سلفية أخرى؛ فيمكن الحديث عن سلفية إصلاحية تجديدية، وسلفية محافظة، نصية وأقرب لأهل الحديث؛ سلفية معادية للتمذهب،

---

(٣٠) عبد الله عزام، آيات الرحمن في جهاد الأفغان (نسخة pdf، ٢٠٠٩)، <https://www.goodreads.com/ebooks/download/9341950>. (تاريخ الاطلاع عليه ١٩ تشرين الثاني/نوفمبر ٢٠١٥).

(٣١) أبو محمد عاصم المقدسي، الكواشف الجلية في كفر الدولة السعودية (منبر التوحيد والجهاد، ١٤٢١هـ/٢٠٠٠م)، ص ٥.

(٣٢) محمد عبد السلام فرج، الجهاد الفريضة الغائبة (نسخة pdf)، <https://www.goodreads.com/ebooks/download/8597876>.

(٣٣) محمد بن صنيتان، النخب السعودية: دراسة في التحولات والإخفاقات، سلسلة أطروحات الدكتوراه؛ ٤٨ (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ٢٠٠٤)، ص ١٦٥.

وسلفية متصالحة مع المذاهب الفقهية؛ سلفية علمية وسلفية علمية دعوية؛ سلفية مسيسة؛ وسلفية بعيدة من المجال السياسي؛ سلفية مسلحة؛ وسلفية مناهضة للتسلح؛ سلفية معارضة؛ وأخرى موالية لأنظمة الحكم[٣٤]؛ سلفية رسمية وأخرى غير رسمية. كل هذه السلفيات، قد تتفق في قضايا وتختلف في أخرى؛ سواء في مسائل فقهية أو قضايا سياسية. كما أن كل واحدة منها تدعي الهيمنة على الحقيقة، وأنها الممثل الشرعي للسلف الصالح، وفي الوقت نفسه، تخرج باقي التيارات من الانتماء السلفي.

ثانياً: التيار السلفي والديمقراطية

ركز الكثير من الكتابات على الطابع الإجرائي للديمقراطية في محاولة لتكييفها مع مختلف السياقات الاجتماعية وإسقاط الطابع الأيديولوجي عنها، ومن أهم الكتب في هذا الصدد؛ كتاب جون رولز نظرية العدالة الذي أكد أن مهمة الدولة هي عدم اقحام نفسها في العقيدة الفلسفية والدينية، بل تنظيم سعي الأفراد إلى مصالحهم الأخلاقية والروحية طبقاً للمبادئ التي يتفقون عليها بأنفسهم في وضع مبدئي من المساواة[٣٥]. كما نجد أيضاً جان جاك روسو في كتابه العقد الاجتماعي الذي يرى أن الإرادة العامة هي وحدها ولا شيء سواها يستطيع أن يقود قوى الدولة وفقاً للغاية من تأسيسها، ألا وهي الخير المشترك[٣٦]. كما أشار جان لابيار أيضاً في كتابه السلطة السياسية إلى الطبيعة العملية لا الأيديولوجية للسلطة السياسية في النظام الديمقراطي، وبالتالي، يمكن تحقيق الجودة الديمقراطية بالاعتماد على الأبعاد الإجرائية لها[٣٧]، من دون الحاجة إلى وجود إجماع مسبق على القيم الديمقراطية التي لا تتوافق مع ثقافات معينة.

من جهة أخرى، فنّدت الأدلة التجريبية، ونجاح التجارب الديمقراطية في دول كتركيا وماليزيا فكرة التناقض بين الإسلام والديمقراطية، وتم بدلاً من ذلك فتح نقاش حول متغيرات أخرى مساعدة على البناء الديمقراطي، كالمقاربة البنيوية (س. م. ليبست، غ. الموند، ت. مور) التي تفترض مستويات معينة من التنمية الاقتصادية والاجتماعية، بغض النظر عن السياق السوسيوثقافي، فقد أشارت الباحثة جوليا غوثير إلى آفاق التحول الديمقراطي في الممالك الغنية بالنفط، حيث تشير إلى أن هناك الكثير من المزايا بالنسبة إلى التحول، منها أن نسبة السكان صغيرة ومتعلمة

(٣٤) نافع، عبد المولى وتقية، محررون، الظاهرة السلفية: التعددية التنظيمية والسياسات، ص ٣ ـ ٣٢.

(٣٥) جون رولز، نظرية العدالة، ترجمة ليلى الطويل (دمشق: الهيئة العامة السورية للكتاب، ٢٠١١)، ص ٩.

(٣٦) جان جاك روسو، في العقد الاجتماعي أو مبادئ القانون السياسي، ترجمة وتقديم وتعليق عبد العزيز لبيب، سلسلة فلسفة (بيروت: المنظمة العربية للترجمة، ٢٠١١)، ص ١٠٥.

(٣٧) Leonardo Morlino, «Qualities of Democracy: How to Analyze Them,» Istituto Italiano di Scienze Umane, Florence (Italy) (September 2009), pp. 5-8, <http://indicatorsinfo.pbworks.com/f/Morlino+ Qualities+of+Democracy.pdf>.

وواسعة الموارد، الأمر الذي ينبغي أن لا يتم تفويتها لمجرد أنها ممالك تقليدية(٣٨). كما أن هناك مقاربات أخرى ركزت على دور التمايزات داخل الأنظمة التسلطية ومختلف الخيارات الاستراتيجية التي يمكن أن تطرحها النخب كبدائل جديدة، حيث يعطي غويسابي دي بالما أهمية خاصة لما يسميه الحرفية في الممارسة الديمقراطية التي تشمل الحجج محل التفاوض بين النخبة الحاكمة والمعارضة(٣٩). المقاربة الأخرى هي المقاربة المؤسساتية التي تتمحور حول دور المؤسسات في صياغة السلوكيات السياسية، أو الدور الذي يمكن أن تمثله المؤسسات في توطيد الديمقراطية(٤٠). تالياً، فإن الحديث عن الديمقراطية هنا هو الحديث عن آلياتها التي تفضي إلى عقد اجتماعي يحقق الممارسة الديمقراطية، ويحفظ كل ما تحتويه الخطوط الاجتماعية من خصوصيات ثقافية ودينية وتاريخية، إضافة إلى الخط السياسي.

على الرغم من كل ذلك، فإن التطرق إلى موقف التيار السلفي من مسألة الديمقراطية يلقى سجالاً بين موقفين؛ الأول، ثابت لا يمكن المراهنة على تغييره يمثله شيوخ التيارات السلفية التقليدية، والثاني، يسعى إلى إقناع التيار التقليدي بوجهة نظره، بأن الديمقراطية ليست كما يتم تصوريها.

مع الإقرار بوجود اختلافات في المواقف بين التيار السلفي تجاه نظرية «طاعة ولي الأمر» إلا أن هناك شبه اتفاق حول النظرة إلى الديمقراطية، حيث يقف التيار السلفي منها موقفاً نقدياً، بل مكفراً لها(٤١)؛ فهي نظام غربي مستورد، ومعادٍ للشريعة الإسلامية، وأن الحكم فيها للشعب في حين أن الحكم في الإسلام هو لله، ويستدلون في ذلك بآيات من القرآن مثل **﴿ومن لم يحكم بما أنزل الله فأولئك هم الكافرون﴾**(٤٢).

إن سبب رفض الديمقراطية من وجهة نظر التيار السلفي، أنها نظام فكري عقائدي يقوم على تلازمها مع العلمانية. هذا الربط هو المدخل الأساسي إلى نفي الشرعية عنها، كما أن الديمقراطية تفتح الباب لعموم الناس للمشاركة فيها، قد يكون منهم الجاهل والمبتدع والكافر، من غير العالمين بمصلحة الأمة، في حين أنه يجب على هيئة أهل الحل والعقد أن تكون هي المخول لها اختيار الحاكم لما يملكه من دراية وبعد النظر في تقدير المصالح. وهناك الكثير من الفتاوى والدراسات

(٣٨) Julie Gauthier, «Prospects for Democratization in the Oil Monarchies of Persian Gulf,» (A Thesis Master, Department of Political Science, Louisiana State University, 2007).

(٣٩) Herbert Kitschelt, «Political Regime Change: Structure and Process-Driven Explanations?,» *American Political Science Review*, vol. 68, no. 4 (December 1992), p. 32.

(٤٠) Svetlozar A. Andreev, «The Role of Institutions in the Consolidation of Democracy in Post Communist Eastern Europe,» Centre for the Study of Political Change, no. 13 (2003), p. 3, <http://www.circap.org/uploads/1/8/1/6/18163511/occ_13.pdf>.

(٤١) عبد العزيز بن عبد الله بن باز، «تطبيق قوله تعالى ومن لم يحكم بما أنزل الله فأولئك هم الكافرون على من يكون،» <http://www.binbaz.org.sa/node/9086> (تم الاطلاع ٥ كانون الأول/ديسمبر ٢٠١٥).

(٤٢) القرآن الكريم، «سورة المائدة،» الآية ٤٤.

تؤكد هذا الاتجاه؛ مثلاً كتاب تحطيم الصنم الديمقراطي لسليمان بن صالح الخراشي[٤٣]، الذي جمع فيه تسعة كتب، تقف كلها موقفاً رافضاً لها[٤٤].

أما بالنسبة إلى الانتخابات كإحدى آليات النظام الديمقراطي، فقد أخذت القسط الأكبر من التحليل لدى التيار السلفي، كما أثارت نقاشاً واسعاً داخل التيار؛ بين محرم لها كما في كتاب مدارك النظر في السياسة لعبد المالك بن أحمد المبارك الرمضاني، الذي قرأه ناصر الدين الألباني، وكذلك فتوى مقبل بن هادي الوادعي المعنونة بـ «الردود السلفية على شُبه مجيزي الانتخابات الطاغوتية»، الذي أرجع ما حدث في لبنان وأفغانستان وفي الجزائر كله، إلى الحزبية، لذا وجب تحريمها[٤٥]. وهناك وجهة نظر داخل التيار السلفي تعتبر استثناءً، لكنها لا تخرج على الموقف العام؛ بحيث لا تصل إلى مستوى التحريم لكنها تؤكد نقطتين[٤٦]:

١ ـ إن الانتخابات التي تكون لعموم الناس (العالم، الجاهل، السني، المبتدع، الصالح، المنحرف) هي ليست الوسيلة الشرعية في اختيار المسؤولين، لكن من دون أن توصف بالتحريم.

٢ ـ إنه تجوز المشاركة في الانتخابات تقديراً للمصلحة المترتبة على ذلك، وذلك لكي لا يترك المجال لهيمنة الخصوم السياسيين. أي إن أصحاب هذا الموقف يمارسون هذه الآلية؛ ليس باعتبار جوازها، وإنما باعتبار الضرر الذي يحصل بسبب الاعتراض عليها.

هذا الموقف الأخير تتبناه السلفية الحركية في كل من البحرين والكويت، في تشريع دخولها البرلمان، بحجة أن الامتناع عن ذلك سيفتح المجال لهيمنة التيارات الأخرى على عملية التشريع، ونقصد بذلك الشيعة (ذات الأغلبية السكانية في البحرين) والإخوان المسلمين، أو حتى العلمانيين (سواء كانوا ليبراليين أو يساريين). وقد نظر إلى هذا الاتجاه بصورة أساسية الباحث فهد بن صالح بن عبد العزيز العجلان، في أطروحته المعنونة «الانتخابات وأحكامها في الفقه الإسلامي» الذي خلص إلى جواز الانتخابات التي يجب أن لا تنحصر فقط في أهل الحل والعقد بل تشمل جميع الناس (سواء العالم أو الجاهل) بمن فيهم المرأة، شريطة أن تكون أفضل الطرائق المحققة

---

(٤٣) سليمان بن صالح الخراشي، «تحطيم الصنم الديمقراطي،» <http://www.saaid.net>.

(٤٤) هذه الكتب التي جمعها سليمان بن صالح الخراشي هي: حقيقة الديمقراطية لمحمد شاكر الشريف؛ الديمقراطية اسم لا حقيقة له لجعفر شيخ باديس؛ نقض الجذور الفكرية للديمقراطية الغربية، لمحمد أحمد مفتي؛ الديمقراطية: تأملات وطموحات لمفيدة محمد إبراهيم؛ الديمقراطية والحرية لحافظ صالح، والديمقراطية والمفاهيم والإشكالات لناجي علوش، الكواشف زيوف لعبد الرحمن حسن حبنكة الميداني، من مفاسد الديمقراطية لعبد المجيد الريمي، وقصيدة: فتنة الدهيماء في العالم الإسلامي (الفساد والديمقراطية) لمحمد مغلس.

(٤٥) مقبل بن هادي الوادعي، «الردود السلفية على شبه مجيزي الانتخابات الطاغوتية،» شبكة سحاب السلفية، <http://www.sahab.net/forums/index.php?showtopic=142463> (تاريخ الاطلاع ٥ كانون الأول/ديسمبر ٢٠١٥).

(٤٦) نواف بن عبد الرحمن القديمي، «الإسلاميون وربيع الثورات العربية الممارسة المنتجة للأفكار،» (المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، الدوحة، نيسان/أبريل ٢٠١٢)، ص ٣١.

للمصلحة، وأن تكون مصالحها غالبة على مفاسدها[47]. على الرغم من ذلك، يعتبر هذا استثناء واجتهاداً فردياً شاذاً، لا يسقط بأي حال من الأحوال الموقف الثابت للتيار السلفي من الديمقراطية والانتخابات.

أمام الاستنكاف عن العمل السياسي والتركيز على العمل الدعوي وتكفير الديمقراطية، فإن التيار السلفي مُطالب بتوضيح كيفية قيام الدولة الإسلامية. لذا، فإن التمهيد لإقامتها وفقاً للسياسة الشرعية يكون قبل أي شيء عبر مسار طويل، يبدأ بحسب الألباني بالتصفية والتربية أو التخلية، ثم التحلية قبل الحديث عن أي العمل سياسي آخر، حيث يقول الألباني: «نحن نخالف كل الجماعات الإسلامية، ونرى أنه لا بد من البدء بالتصفية والتربية معاً، أما أن نبدأ بالأمور السياسية، والذين يشتغلون بالسياسة قد تكون عقائدهم خراباً، وقد يكون سلوكهم من الناحية الإسلامية بعيداً عن الشريعة،... ومن ثم ليس لهذا الإسلام أي أثر في منطلقهم في حياتهم»[48]. لهذا تفرد التيار الجامي في رد على الداعين إلى العمل السياسي من التيارات الإسلامية الحركية، كما جاء الحديث عنها سابقاً.

ثالثاً: موقف التيار السلفي من الحراك العربي

١ ـ موقف السلفية التقليدية

يقوم التيار السلفي بمختلف فروعه على إرث فقهي سياسي يختلف في تقدير أولوياته كل تيار (طاعة ولي الأمر، الخروج والفتنة، إسداء النصيحة للحاكم، البيعة...). على هذا الأساس، تتم مقاربة أي حدث سياسي استناداً إلى هذا الإرث. إلا أن التغيرات السياسية التي حدثت في المنطقة العربية أحدثت نوعاً من «الفجوة التنظيرية» بين الإرث التقليدي والمفاهيم الجديدة الوافدة كالاحتجاجات السلمية، التي هي غير موجودة في القاموس الشرعي له؛ وتالياً، فبدلاً من تقعيد الإرث الشرعي ليتماشي مع التطورات الجديدة، فإنه ارتهن إلى عقدة مانوية استعلائية، وفي الوقت نفسه، نظر إلى التغييرات السياسية من زاوية الإرث الشرعي التقليدي، وليس على أساس أنها نوازل سياسية تستلزم تكييفات على أساسها، لذا فإن التيار السلفي التقليدي، لم يقدم إجابات محسومة للواقع المتغير بقدر ما أثار إشكالات في داخله.

اعتبر التيار السلفي التغييرات السياسية الحاصلة أنها «فتنة» وأنه «وجب طاعة ولي الأمر ولا يجوز الخروج عنه إلا إذا ارتكب كفراً بواح»، وهناك فتاوى كثيرة لا حصر لها صدرت عن

---

(٤٧) فهد بن صالح بن عبد العزيز العجلان، الانتخابات وأحكامها في الفقه الإسلامي (الرياض: دار كنوز اشبيليا للنشر والتوزيع، ٢٠٠٩)، ص ٤٥٨ ـ ٤٥٩.

(٤٨) ناصر الدين الألباني، «التصفية والتربية،» <http://www.alalbany.net/4954> (تم الاطلاع عليه ٥ تشرين الثاني/ نوفمبر ٢٠١٥).

أصحاب التيار السلفي تنادي بتحريم التظاهرات والاحتجاجات وعدم التشهير بالحكام باعتبار ذلك وسيلة كفرية ليست من الإسلام[49]. لكن الإشكال في هذه الفتاوى هو أن الخروج كما جاء في الفقه الشرعي مقصود به الخروج المسلح فقط[50]، فهل تعتبر الاحتجاجات والتظاهرات السلمية في هذه الحال، خروجاً على الحاكم؟

يبدو أن الإجابة معهودة، حيث تمسّك التيار التقليدي بحرفية النص الخاصة بطاعة ولي الأمر وعدم الخروج عليه، إلا إذا ارتكب كفراً بواح، وأن النصيحة يجب أن لا تكون في العلن، لهذا ينظر أصحاب هذا الموقف إلى الذين خرجوا في تظاهرات واحتجاجات أنهم خوارج جدد. هذا الموقف مجمع عليه من هيئة كبار العلماء، وعلى رأسهم صالح بن محمد اللحيدان، وعبد المحسن عباد، وصالح الفوزان، وعبد العزيز الراجحي.

إلا أنه لو نظرنا إلى هذه الفتاوى من زاوية نقدية، فإنها تميزت بانتقائية شديدة في التعامل مع الحراك العربي؛ فعلى الرغم من اتفاق هيئة كبار العلماء على تحريم التظاهرات والاحتجاجات كمقصد وكوسيلة، إلا أن بعض الفتاوى الصادرة من بعض أقطاب التيار السلفي، دعت إلى التغيير والثورة في سورية وليبيا، بحجة أن الحكام فيها ارتكبوا كفراً بواح، وقد صدرت هذه الفتاوى عن صالح بن محمد اللحيدان، عضو هيئة كبار العلماء في السعودية، حيث قال في أحد تسجيلاته، «يعجبني أهل ليبيا أكثر ما يقولونه إن شاء الله، بإذن الله، أقصد بهم الثوار، فسوف يعجلهم الله بالنصر». أما عن سورية، فقال: «فالرجل نصيري - بشار. يقال إنه رافضي في الفقه، يرجعون إلى فقه الاثني عشرية، بالتالي فهو ليس بمسلم، فظاهره الرفض وباطنه الكفر... كما أنه بعثي الذي يقولون إن البعث هو الرب لا شريك له... فهؤلاء أولى أن نجاهدهم بالجهاد»، وقد استدل اللحيدان في هذا السياق، بما قاله الإمام مالك حيث قال «يجوز قتل الثلث ليسعد الثلثان»[51]، أما بالنسبة إلى أحداث اليمن، فقال فيها: «يجب على علي عبد الله صالح أن يعجل بالتخلي عن منصبه وجميع سلطاته، وأن يكون خيراً لما بعده ولليمن ولمن جاورها، وأن لا يترك المجال لانتشار المذهب الاثني عشري»[52]. كما قال أيضاً لكن هذه المرة خطابه موجه للشعب اليمني «... أن يكون في مستوى الوعي (الشعب) وأن لا يسلم الحكم للإخوان المسلمين أو الحوثيين أو الاشتراكيين...»[53]، وكلمة الشعب التي ذكرها في خطابه هي إقرار ضمني بالديمقراطية لأنها تعتبر الأساس في أي عملية

---

(49) عبد الرحمن بن سعد الشثري، فتاوى وبيانات كبار العلماء في حكم المظاهرات والاعتصامات والاضرابات (نسخة pdf، ١٤٣٢هـ/٢٠١١م)، <http://www.alkutubcafe.com/book/8OHiJ8.html>.

(50) محمد غيث، مفهوم الخروج على ولي الأمر في ضوء الكتاب والسنة ومنهج الصحابة والأئمة والرد على أهل الأهواء <http://goo.gl/ZFas0> (تاريخ الاطلاع عليه ١١ كانون الأول/ديسمبر ٢٠١٥).

(51) صالح بن محمد اللحيدان، «لأهل سوريا واصلوا ثورتكم ولو مات الثلث،» اليوتيوب، ٢٠ نيسان/أبريل ٢٠١١، <https://www.youtube.com/watch?v=PfqG1MtXkIU> (تاريخ الاطلاع عليه ١٠ كانون الأول/ديسمبر ٢٠١٥).

(52) المصدر نفسه.

(53) صالح بن محمد اللحيدان، «كلام الشيخ اللحيدان في أحداث اليمن وسوريا،» اليوتيوب ٩ أيار/مايو ٢٠١١، <https://www.youtube.com/watch?v=jyfGVJm9hBI> (تاريخ الاطلاع عليه ١١ كانون الأول/ديسمبر ٢٠١٥).

ديمقراطية، هذا ما يذكرنا بتأزم مفهوم الديمقراطية لدى السلفية التقليدية، فهم يحرمون الديمقراطية تحريماً كلياً وفي الوقت نفسه، يقرون ببعض آلياتها. وكرد فعل على ذلك، رد يحيى الحجوري، أحد وجوه التيار السلفي التقليدي في اليمن، على دعوة اللحيدان «أنها ليست بصواب، ففيها تهييج ومعاضدة لأناس يبغضهم كل سني، فأصحاب هذه الثورة هم الاشتراكيون، والبعثيون، والناصريون والإخوان المسلمون»[٥٤].

من جهة أخرى، نقل عن خطاب اللحيدان أنه دعم التظاهرات في ميدان الإرادة في الكويت، إلا أنه رد عليها بالنفي حيث قال: «إن هذه التجمعات التي يكون فيها انتقاد ولاة الأمور أو أحد وزرائه فأنا اعتبرها من الضلال المبين، وهي تجمعات مشبوهة لا يصح الأذن بحصولها، كما انتقد الدولة الكويتية لتخصيص مكان لما يسمى بهذه الحريات، فهذه الحريات خطيرة على المجتمع».

من هنا، نقرأ انتقائية اللحيدان في التعامل مع أحداث اليمن وسورية وليبيا، ففي الوقت الذي دعا إلى الجهاد في سورية وليبيا، فإنه دعا علي عبد صالح إلى التنحي، وليس إلى الجهاد عليه، بالرغم مما قام به من جرائم في حق الشعب، كما أنه نفى نفياً مطلقاً أن يكون قد دعا إلى التظاهرات في الكويت، وأيضاً موقف الداعم لانقلاب الجيش على الرئيس مرسي، هذه الانتقائية تبين أن الفتوى لم تكن دينية بقدر ما كانت سياسية، كما تفتح إشكالاً آخر وهو ارتباط السلفية التقليدية بالسياسة الخارجية للدولة السعودية، هذا الزواج الكاثوليكي بين الوهابية والسلطة الحاكمة يفسر مثل هذه الازواجية للخطاب السلفي في التعاطي مع أحداث الحراك العربي، والتي أثارت إشكالات أكثر من تقديمها لتكييفات واقعية، كما أصبحت أكثر جامية في الرد علي منتقديها ومخالفي الحكام، لذا يبدو أن هذا التيار سيبقى محافظاً على خطه التقليدي، ومستبعد أنه يتكيف مع النوازل الجديدة.

٢ ـ موقف السلفية الحركية

على العكس من السلفية التقليدية التي تمسكت بحرفية نصية في تفسير الواقع المعاصر، يبدو أن الحراك العربي، قد حفر كثيراً في وجدان السلفية الحركية، حيث انتقلت من مسألة الحديث عن مشروعية الديمقراطية إلى بناء الأفكار والتصورات[٥٥] بهدف التموضع ضمن المجال السياسي العام، وهي مواقف جديدة عن التيار الحركي.

فلطالما اتُهمت السلفية التقليدية بانحيازها للحكام والتعامل مع النوازل السياسية بمنطق صلب، وبخاصة في ما يتعلق بالخروج على الحاكم. فالسلفية الحركية رحبت بالتغيرات الحاصلة إذ اعتبرتها

---

(٥٤) يحيى بن علي الحجوري، «البيان لخطأ فتوى الثورة على رئيس اليمن لفضيلة العلامة صالح اللحيدان،» موقع يحيى الحجوري، ٢٧ نيسان/أبريل ٢٠١١، <http://www.sh-yahia.net/show_art_35.html> (تاريخ الاطلاع عليه ١١ كانون الأول/ديسمبر ٢٠١٥).

(٥٥) القديمي، «الإسلاميون وربيع الثورات العربية الممارسة المنتجة للأفكار،» ص ٣٦.

ثورات على الظلم وطريقاً لتحرر الشعوب من الاستبداد[٥٦]. حيث كيّف أحمد بن حسن المعلم المحسوب على السلفية الحركية في كتابه: **نحو أحكام لمنهج التعامل مع الحكام** مفهوم النصيحة لدى التقليديين في التعاطي مع الحكام، حيث رأى أنه لا مانع من الإنكار السلمي والتشهير به في وسائل الإعلام، طالما أنه يندرج ضمن الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر[٥٧]. أما إذا لم تؤتِ النصيحة أي نتيجة، فالأرجح الأخذ بأخف الوسائل لعزل الحاكم والتي منها العصيان المدني، والتظاهرات والاعتصامات السلمية[٥٨].

وقد وقف سلمان العودة على رؤية تحليلية جديدة للحراك العربي في كتابه المعنون **أسئلة الثورة**، حيث نزع القداسة عن المقولات التأسيسية للسلفية التقليدية في ما يتعلق بالتسويغات الفقهية التي اعتُبرت في ما مضى صيغاً مثالية، حيث قدم رؤية مختلفة للفكر الحركي، ضمن فكرة الحق لمن؟ ويجيب أن الحق للأمة، فهي الأصل وهي أحد طرفي العقد مع الحاكم[٥٩]، في هذا الصدد يقول إنه « ليس من حق فئة أن تتحدث باسم الأمة، فلا بد من أن تعبر الأمة عن نفسها بصورة واضحة، وبصورة مباشرة أو عبر ممثليها»[٦٠].

وهنا، انتقاد واضح لهيئة أهل الحل والعقد، وفي الوقت نفسه، انتقد العودة النظام الوراثي، وبرر ذلك بأدلة الشرعية أنه ليس من الدين، مستدلاً بالمبدأ القائل «إن الدولة الواقعة تحت سلطة فصيل أو حزب بشكل دائم فليس ثمة ضمانة من وقوع الاستبداد... وشر أنواع الاستبداد هو ما مورس باسم الدين[٦١]،... كما أنه مدعاة للظلم، والاستئثار بالثروة والحكم وتسييس القضاء بل وتسييس الدين...»[٦٢]. وفي سياق آخر قال: « أن لا تناقض بين الدولة الدينية والدولة المدنية، بل إن الدولة الدينية قد تكون بوابة لتثبيت الاستبداد وإعادته من جديد»[٦٣]. ومع التقرير بأن سلمان العودة قدم نظرة سطحية لما يُراد منه، إلا أنها تعتبر متقدمة بمعايير الفكر الحركي والتقليدي على السواء.

من جهة أخرى، أصبحت السلفية الحركية قوة جذب قوية لأقطاب كانت محسوبة على السلفية التقليدية، وبعضها محسوب على السلفية الجهادية، كما هي الحال بالنسبة إلى سفر الحوالي، الذي كان له موقف سلبي من الديمقراطية، التي يرى أنها «كفر وشرك»[٦٤]، لكن بعد الحراك العربي

---

(٥٦) المصدر نفسه.

(٥٧) أحمد بن حسن المعلم، **نحو أحكام لمنهج التعامل مع الحكام** (صنعاء: مركز الكلمة الطيبة للبحوث والدراسات، ٢٠١١)، ص ٥٣.

(٥٨) المصدر نفسه، ص ٩٢ و٩٤.

(٥٩) سلمان العودة، **أسئلة الثورة** (الرياض: مركز نماء للبحوث والدراسات، ٢٠١٢)، ص ٨٤.

(٦٠) المصدر نفسه، ص ١٣٥.

(٦١) المصدر نفسه، ص ١٢٨.

(٦٢) المصدر نفسه، ص ٧٦.

(٦٣) المصدر نفسه، ص ١٢٧ ـ ١٢٨.

(٦٤) سفر الحوالي، «معنى الديمقراطية وحكم الإسلام فيها،» موقع سفر الحوالي، <http://www.alhawali.com> (تاريخ الاطلاع عليه ١٢ كانون الأول/ديسمبر ٢٠١٥).

تغير خطابه جذرياً نحوها، حيث دعا في مؤتمر «الحملة العالمية لمقاومة العدوان» بتونس عام ٢٠١١ البلدان العربية التي لم يزرها الربيع العربي بعد؛ «أن تأخذ العبرة مما جرى وأن تتصالح مع شعوبها والقيام بإصلاحات شاملة وفتح المجال لقيام أحزاب سياسية ونقابات مهنية وانتخابات حرة ونزيهة»[٦٥].

استجابةً لمتطلبات الواقع السياسي الجديد ولإضفاء الطابع التنظيمي للسلفية الحركية، تم عقد مؤتمرين: الأول، «السلفيون وآفاق المستقبل»[٦٦] الذي انعقد في اسطنبول في تشرين الأول/أكتوبر عام ٢٠١١، والثاني، بعنوان «أحكام النوازل السياسي»[٦٧]، الذي انعقد في قطر في أيار/مايو عام ٢٠١٢، وحضر المؤتمرين شخصيات محسوبة على السلفية الحركية ناهزت الـ ١٥٠، ويبدو من ذلك أن الحراك العربي دفع بالسلفيين نحو المجال العام، هذا ما انعكس على خطاباتهم، كالموقف من الدولة المدنية والخروج على ولي الأمر، وإحكام المرأة، وضرورة إحداث تمايزات بين الجانبين الدعوي والسياسي؛ إن هذا الأخير مكمل للأول ولا يلغيه. كما دعوا أيضاً إلى ضرورة التفريق بين الحكم على الديمقراطية، وبين المشاركة السياسية، وفق الشروط الشرعية في ظل أنظمة الحكم الديمقراطية، بما في ذلك إنشاء أحزاب سياسية.

لم يتوقف الأمر عند محاولة التأصيل النظري، بل تعدى النشاط الحركي للسلفية إلى خطوات عملية في اتجاه مطالبات بالإصلاح السياسي، حيث وقعت نخبة من التيار الحركي أهم وثيقة مطلبية وجهتها للسلطة الحاكمة في السعودية عام ٢٠١١ «وثيقة دولة الحقوق والمؤسسات»، تطالب فيها الملك بإجراء إصلاحات؛ أهمها منح استقلالية للقضاء، وأن يكون المجلس الوزاري منتخباً بكامل أعضائه، مع فصل رئاسة الوزراء عن الملك، وكذا إطلاق حرية التعبير وفتح باب المشاركة العامة وإبداء الرأي. ونظراً إلى أهمية هذه الوثيقة في التاريخ الحركي الديني، فقد قسم توفيق السيف في ما يتعلق بالتوصيف السياسي للمجتمع السعودي، إلى مرحلتين زمنيتين: مرحلة ما قبل بيان الحقوق والمؤسسات، ومرحلة ما بعد البيان[٦٨]. كما ستفتح هذه المرحلة الجديدة مواجهات ما بين السلفية الحركية والسلطة الحاكمة ومن ورائها السلفية التقليدية التي ارتضت أن تسير في فلك السلطة وتبرير سياساتها.

---

(٦٥) سفر الحوالي، «على الدول التي لم يزورها الربيع العربي أن تأخذ العبر،» شبكة أنا مسلم للحوار الإسلامي، كانون الأول/ديسمبر ٢٠١٥، <http://www.muslm.org> (تاريخ الاطلاع عليه ١٢ كانون الأول/ديسمبر ٢٠١٥).

(٦٦) «السلفيون وآفاق المستقبل،» مركز البيان للبحوث والدراسات، ١٥ تشرين الأول/أكتوبر ٢٠١١، <http://www.almoslim.net/spfiles/salafyeen/index.htm> (تاريخ الاطلاع عليه ٢٨ تشرين الثاني/نوفمبر ٢٠١٥).

(٦٧) «مؤتمر أحكام النوازل السياسية،» رابطة علماء المسلمين، ٢ أيار/مايو ٢٠١٢، <http://www.muslimsc.com>. (تاريخ الاطلاع عليه ٢٥ تشرين الثاني/نوفمبر ٢٠١٥).

(٦٨) توفيق السيف، «عام على بيان نحو دولة الحقوق والمؤسسات،» المقال، ١ آذار/مارس ٢٠١٢، <http://www.almqaal.com> (تاريخ الاطلاع عليه ١٣ كانون الأول/ديسمبر ٢٠١٥).

في الكويت، تم شق الطريق نحو العمل السياسي مبكراً، بفضل اجتهادات عبد الرحمن عبد الخالق الذي برز اسمه منذ السبعينيات والثمانينيات، والذي دعا إلى الانخراط في المجال السياسي، وأكد ذلك في كثير من المناسبات، آخرها في مؤتمر اسطنبول عام ٢٠١١ بقوله؛ « إن النظام الديمقراطي ليس هو النظام الإسلامي المرجو ولكنه هو أرفق بنا من النظام الاستبدادي ولذلك اخترناه»[٦٩]. وقد ساهم عبد الرحمن عبد الخالق في تأسيس «جمعية التراث الإسلامي» في أوائل الثمانينيات التي تعتبر بمثابة السلفية الأم، ومنها تفرعت عنها باقي الأحزاب السلفية، كالتجمع السلفي ١٩٩٢، والحركة السلفية ١٩٩٦، وتجمع ثوابت الأمة ٢٠٠٣، وحزب الأمة ٢٠٠٥[٧٠]. كما ظهرت السلفية الحركية بصورة أكثر عملية في انتخابات مجلس الأمة التي أجريت في شباط/فبراير عام ٢٠١٢، حيث عززت تواجدها النيابي، لتكون الفصيل الإسلامي الأكثر تمثيلاً في البرلمان الكويتي[٧١].

على الرغم مما قيل حول أثر الحراك العربي في التيار السلفي في الخليج، وعلى الرغم أيضاً من عدم وجود رؤية مسبقة واضحة حول طريقة العمل، فإن انخراط التيار السلفي المتسرع في اللعبة الديمقراطية، يطرح إشكالات حول مدى احترامه قواعد هذه اللعبة. ولعل أهمها موقف السلفية من الكثير من القضايا، كالقبول بالرأي الآخر، والموقف السياسي من المرأة والولاء للوطن والدولة المدنية، وأيضاً الموقف من باقي الطوائف غير المسلمة التي يجب أن ينظر إليها على أساس شركاء الوطن، هذه القضايا تثير سجالات داخل التيار الحركي، كما تثير أيضاً مخاوف باقي التيارات الأخرى، وبخاصة العلمانية منها التي تنظر إلى هذا الصعود نظرة ريبة لما يشكله من قاعدة عريضة في المجتمعات العربية التي يغلب عليها طابع التدين.

٣ ـ موقف السلفية الجهادية

لقد أدى النمط التغييري في طريقة سقوط أنظمة العربية، دوراً في إعادة النظر في الأفكار المركزية التي قامت عليها السلفية الجهادية في مقاربتها التغيير، حيث ناقضت التظاهرات والاحتجاجات السلمية في الأقطار العربية، الأفكار التي تقول إن العنف والجهاد هما الوسيلة الوحيدة للتخلص من العدو القريب (الأنظمة الحاكمة)، حيث انعكس هذا على خطابات قادته التي رحبت بالتغيير السلمي كما أشادت به؛ حيث إن زعيم تنظيم القاعدة أسامة بن لادن في أحد تسجيلاته قال؛ «... أنبه الشباب الذين قاموا بالتغيير من أن تسرق ثورتهم وأن تكونوا في مستوى

---

(٦٩) يمكن مشاهدة كلمة عبد الرحمن عبد الخالق في البيان الختامي لمؤتمر اسطنبول ٢٠١١، على اليوتيوب: <https://www.youtube.com/watch?v=i5yjHdYZFiw&index=11&list=PLBF55829580C2F31F>

(٧٠) محمد بدري عيد، «التيار السلفي في دولة الكويت الواقع والمستقبل،» مركز الجزيرة للدراسات، ٢٩ أيار/مايو ٢٠١٢، ص ٨ ـ ٩، <studies.aljazeera.net/ar/reports/2012/05/201252912302826133.html>.

(٧١) المصدر نفسه، ص ٣.

الآمال، فأتموا المسيرة ولا تهابوا العسير حتى تتحقق ثورة الوعي وتصحيح المفاهيم في شتى المجالات»[٧٢].

كما كان لصعود الإخوان المسلمين في الساحة العربية، دافع قوي في تخلي قطاع واسع من التيار السلفي عن قناعاته الأيديولوجية بعد أن كان له موقف سلبي من العمل السياسي، حيث أسقط من أجندته دعاوى التكفير المرتبطة بالديمقراطية والمشاركة السياسية، فقد أصدر عبد الحكيم بلحاج أمير الجماعة الإسلامية الليبية المقاتلة سابقاً، الذي كان له دور كبير في إنهاء حكم القذافي، كتاباً مشتركاً بعنوان دراسات تصحيحية، الذي أسس لمنهج معتدل مغاير جاء فيه؛ «لن يكون مستوراً أن يعلم أنّ من حرض بالأمس على حمل السلاح لتغيير الأوضاع السياسية، هم من يُذكر اليوم عدم جواز ذلك»[٧٣].

لم يتوقف الأمر عند المراجعات الأيديولوجية وحدها، بل هي دفعت ببعض التيارات الجهادية نحو الاشتباك مع العمل السياسي، كما هي الحال مع اتباع أبو محمد المقدسي الذين قرروا النزول إلى الشارع والتعاطف مع المتظاهرين في الأردن[٧٤]. كذلك الأمر بالنسبة إلى أنصار الشريعة في تونس التي أصبح لها مكتب سياسي مثلما لها مكتب شرعي[٧٥]. هذا التحول في الفكر السلفي الجهادي دفع ببعضهم إلى الحديث عن أفول عصر القاعدة وبداية عصر جديد أطلق عليه عصر البوعزيزي[٧٦]، وبخاصة مع مقتل زعيمها «أسامة بن لادن» في ٢ أيار/مايو ٢٠١١.

إلا أنه بعد فترة قصيرة من اندلاع الحراك العربي، والإطاحة بأربعة أنظمة حاكمة، ثبت أن الإعتقاد السابق غير صحيح؛ فبسقوط الإخوان المسلمين في مصر سقط معه المشروع الإسلامي في التغيير السلمي، وهو ما حوّل مسار الأحداث نحو سيناريوهات أكثر عنفاً، وبخاصة في سورية واليمن وليبيا وشبه جزيرة سيناء ونوعاً ما في تونس، الأمر الذي أدى إلى صعود الجيل الثالث للتنظيمات الجهادية، أو ما يسمى جيل «الدول» الجهادية[٧٧]، التي تعتبر سورية والعراق مركز

---

(٧٢) «آخر كلمة مسجلة للشهيد أسامة بن لادن يتحدث فيها عن الثورات العربية،» اليوتيوب، ١٨ أيار/مايو ٢٠١٥، <https://www.youtube.com/watch?v=xtQXfwf0eCQ> (تاريخ الاطلاع عليه ١٤ كانون الأول/ديسمبر ٢٠١٥).

(٧٣) عبد الحكيم الخويلد بلحاج [وآخرون]، دراسات تصحيحية في مفاهيم الجهاد والحسبة والحكم على الناس (نسخة pdf)، <http://www.dd-sunnah.net/forum/showthread.php?t=94053> (تاريخ الاطلاع عليه ١٤ كانون الأول/ديسمبر ٢٠١٥).

(٧٤) عبد الرحيم علي، «السلفية الجهادية.. صراع الأستاذ والتلميذ،» بوابة الحركات الإسلامية، ١١ آذار/مارس ٢٠١٤، <http://www.islamist-movements.com/2399> (تاريخ الاطلاع عليه ١٤ كانون الأول/ديسمبر ٢٠١٥).

(٧٥) أبو رمان [وآخرون]، التحولات السلفية: الدلالات، التداعيات والآفاق [أوراق ونقاشات مؤتمر]، ص ٢٤

(٧٦) محمد الشنقيطي، «تراث بن لادن في زمن الثورات،» الجزيرة نت، ٤ أيار/مايو ٢٠١١، <http://www.aljazeera.net> (تاريخ الاطلاع عليه ١٤ كانون الأول/ديسمبر ٢٠١٥).

(٧٧) محمد شمس الدين، «منحنى حراك التنظيمات الجهادية.. صعود الجيل الثالث،» العربي الجديد، ٢٠١٤/١١/١٣، <http://www.alaraby.co.uk> (تاريخ الاطلاع عليه ١٤ كانون الأول/ديسمبر ٢٠١٥).

ثقل هذه التنظيمات. حيث تحولت إلى قوة جذب للجهاديين من مختلف دول العالم[٧٨]، هذا ما يطرح تساؤلاً بشأن أثر صعود التيارات الجهادية في دول الحراك العربي في دول مجلس التعاون الخليجي، حيث تقاطع ذلك مع أبعاد طائفية؛ فأصبح الحديث عن «الجهاد الشيعي»، مقابل «الجهاد السني»؛ هذا الأخير أصبح يثير إشكالات في الدول المصدرة له؛ فعلى سبيل المثال لو جئنا إلى دول مجلس التعاون الخليجي، فعلى الرغم من عدم وجود تقارير رسمية صادرة عن صنّاع القرار، فإننا نجد بعض تقديرات تشير إلى أن عدد الجهاديين القادمين من السعودية يعادل نحو ٢٥٠٠ شخص، بحسب المركز الدولي لدراسة التطرف[٧٩]، هذا ما يطرح إشكاليات أمنية حادة في حال عودتهم إلى بلدانهم الأصلية، نظراً إلى اكتسابهم الخبرة اللازمة، مما يذكرنا بـ «الأفغان العرب» في الثمانينيات، وبـ «العائدون من العراق» أيضاً، ليضاف إليهم حالياً «العائدون من سورية». لذا، أصبحت هذه المشكلة الأمنية، أحد إفرازات الحراك العربي الأخرى.

(٧٨) قدر «مركز الدولي لدراسة التطرف» في كانون الثاني/يناير ٢٠١٥، أن ما لا يقل عن ٢٢٠٠٠ مقاتل أجنبي من ٥٠ دولة قد انضموا إلى القتال في سورية والعراق بمن فيهم حوالى ٤٠٠٠ مقاتل من أوروبا الغربية، ولو أخذنا بالاعتبار احتمال وجود أفراد غير مسجلين، فإن العدد أكبر بكثير، انظر: Peter R. Neumann, «Foreign Fighter Total in Syria/Iraq Now Exceeds 20000, Surpasses Afghanistan Conflict in the 1980,» The International Centre for the Study of Radicalisation and Political Violence (ICSR), 26 January 2015, <http://icsr.info/2015/01/foreign-fighter-total-syriairaq-now-exceeds-20000-surpasses-afghanistan-conflict-1980s/>.

(٧٩) المصدر نفسه.

الفصل الثامن

التفكير في التكفير: نحو استراتيجيّة مواجهةٍ ثقافيـة(*)

عبد الإله بلقزيز(**)

ـ ١ ـ

يمثل العقل التكفيري ـ إنْ جازت تسميتُه عقلاً ـ الثمرة المُرّة لميراثَيْن ثقيلَيْن يجثمان على حاضر مجتمعاتنا وثقافتنا: ميراثٌ ثقافي تكفيري حَفِل به تاريخُ الإسلام، وناهضتْهُ تيارات العقل والاجتهاد والتسامح فيه؛ وميراث اجتماعي ـ اقتصادي ـ سياسي معاصر من الحيْف والتهميش والاستبداد، كانت مجتمعاتُنا العربية، وفئات واسعة من الشعب فيها، عرضةً له. واجتمع الميراثان معاً في تكوين ظواهر اجتماعية شاذة وكارثية عدّة منها ظاهرة الجماعات التكفيرية، الذاهبة بنزعتها الرفضوية الاحتجاجية إلى الحدود التي تنذر بإطاحة كيان الجماعة الوطنية في كلّ بلدٍ من البلدان العربية المنكوبة بأفعالها!

يتعلق الأمر في تكوين ظاهرة التكفير بتداخل عوامل عديدة مركّبة، لا بعامل واحد بسيط. قد يبدو التكفير ظاهرةً ثقافية ـ دينية تتصل بنوعٍ من الفهم خاطئٍ لنصوص الإسلام؛ وهي كذلك من غير شك. لكن أسبابها وعواملها أعمق من مجرّد إساءة القراءة والفهم، وأبعد من مجرّد القصور المعرفي في إدراك مقاصد الأحكام الشرعية؛ وبيانُ ذلك أن هذا القصور ليس جديداً على المسلمين، في تاريخهم الحديث والمعاصر، ومع ذلك لم يجنح منهم أحدٌ لتكفير الناس وسفك دمائهم باسم الدين. ثم إن التكفير غالباً ما أطلّ على مجتمعاتنا في أوضاع الأزمة الاجتماعية ـ السياسية، ونما

(*) نشرت هذه الدراسة، في: المستقبل العربي، السنة ٣٧، العدد ٤٣٣ (آذار/مارس ٢٠١٥)، ص ١٥٨ ـ ١٦٤.

(**) أستاذ الفلسفة في كلية الآداب والعلوم الإنسانية، جامعة الحسن الثاني ـ الدار البيضاء.

في بيئات طحنتها أوضاعُ الأزمة تلك. وهو ما يقوم به الدليل على اتّصال الظاهرة بعوامل الاجتماع والسياسة والاقتصاد.... إلخ. وما لم تُدْرَكْ هذه الحقيقة (= حقيقة اتّصال ظاهرة التكفير بالعوامل الاجتماعية ـ السياسية)، سنُسِيء الردّ عليها، ونُخطِئ طريق استيعابها أو احتواء أخطارها، وربما قد تسقُط ردودُ فعلنا تجاهها في فخّ مفاقمةِ أسباب تجديدها واستفحال أمر مخاطرها تلك.

إذا صحَّ القول إن التكفير من الثمرات المُرّة للاجتماع السياسي العربيّ المعاصر ـ وهو صحيح ـ فلا مهْرب من القول إنّ ارتفاع الظاهرة (= التكفير) لا يكونُ بغير العمل على ارتفاع أسبابها المولِّدة: أزمة الاجتماع السياسي العربي. وليس يخامرنا شكٌّ في أن الأزمة هذه مركَّبة وعميقة وبنيوية، بل قابلة ـ لتلك الأسباب ـ لأن تصبح أزمةً انفجارية من فرط تراكماتها وتداخُل أبعادها. إن الفقر، والتهميش، والاستبداد، والفساد، وسوء توزيع الثروة... عدوٌّ مبين للحاضر والمستقبل، لأنها جميعها بيئة خصبة لإنتاج ظواهرَ من الرفض والاحتجاج عديدة قد يَرْكبُ بعضُها مركب العنف الأعشى للردّ على قسوةِ الأوضاع بأفعالٍ انتحارية أشدّ قسوة، على مثال ما يجري اليوم مع جماعات التكفير المسلحة، بل على مثال ما بدأ يُفصح عن نفسه منذ سنوات الثمانينيات من القرن العشرين الماضي!

التكفير، بهذا المعنى، هو الترجمة الثقافية السياسية لأوضاع البؤس الاجتماعي والاقتصادي والسياسي الذي ينخر عمران هذا الاجتماع العربي: المتأخّر، العصبوي والمهزوم. والردّ عليه (= على التكفير) لا يكون فقط من طريق سياسات الاستئصال الأمني؛ فهذه ما نجحت يوماً في إنهائه: لا في الجزائر، ولا في أفغانستان، ولا في مصر، ولا في الصومال... إلخ، إذْ ما يلبث بعد كلّ ضربةٍ أن يُطِل بأكثر من رأس بعد قطع رأسه الأولى! والمستفاد من هذا أن ظواهر من هذا الضرب تنشأ من أسباب اجتماعية عميقة، لا يمكن القضاء عليها بتصفية أعراضها، وإنما باستئصال الأسباب والجذور التي ولَّدتْها وأنْبَتَتْها. وهكذا، ما لم تتقدم مجتمعاتُنا العربية في السعي إلى إنتاج نظام سياسيّ حديث يكفل حقوق المواطنة، والحريات العامة، والمشاركة السياسية، وما لم تَهْتَد إلى وضع حدٍّ للفساد وهدْر الثروة والمال العام، وتحقيقِ الإنماء المتوازن، والحدّ من الفوارق الطبقية الفاحشة، عبر إعادة توزيع الثروة توزيعاً عادلاً أو أكثر عدلاً، فلن يكون في الوسع إنهاء ظاهرة كبيرة وخطيرة مثل ظاهرة التكفير وجماعاته السياسية والمسلّحة.

أمّا إذا صحَّ القولُ إن التكفير من الثمرات المُرّة لميراثٍ ثقافي إسلامي معادٍ للعقل والاجتهاد والتسامح، وضَيِّق الأفق في فهم نصوص الدين ـ وهو صحيح ـ فإنّ على ذلك يترتّب القولُ إننا سنكون ـ في حينها ـ في مسيس الحاجة إلى اجتراح استراتيجيةٍ فكريةٍ: تربوية ـ تعليمية وثقافية ـ تنويرية لصدِّه والردّ عليه، وإضعاف نفوذه في الوعي والمجتمع. وعلينا هنا أن نعترف، ابتداءً، أن تراثنا العربي ـ الإسلامي ـ شأنُه شأن أي تراث ثقافي في التاريخ الإنساني ـ فيه الغث والسمين، الرديء والجيد، الظلامي والتنويري، وأنه مثلما حَوَى تيارات العقل والتجديد والاجتهاد والتسامح، كان فيه القدرُ الكبير من تيارات التحجُّر والجمود والانغلاق والتكفير والتشرنُق على الذات. ومثلما

نشأت الإصلاحية الإسلامية النهضوية الحديثة (في القرن التاسع عشر) مستلهمةً تيارات الاجتهاد في ذلك التراث، نشأت الإحيائية الصحوية الإسلامية (وحفيداتها من الحركات التكفيرية) مستلهمةً تراث الانغلاق والجمود والتكفير. لن يفيدنا، كثيراً، إنكار حقيقة وجود مصادر لهذا الفكر الظلاميّ المنغلق في تراثنا، أو التستّر عليها بدعوى تنقية صورة الماضي وصورة الإسلام؛ إذْ مَن قال إنّ صلةً ما تربط هذه التيارات بالإسلام حتى نخشى عليه من أن يُؤخذ بجريرتها؟ بل نحن نذهب إلى الظن أن تنقية صورة الإسلام إنما تكون من طريق تحريره من ذلك التراث المنغلق والظلامي، ومن طريق تحريره اليوم من محاولات السطو عليه من قِبل تيارات التكفير وجماعاته.

ـ ٢ ـ

لهذه الاستراتيجيا الثقافية (في مواجهة التكفير) برنامج عمل ووسائل عمل؛ فأما برنامج العمل فمدارُهُ على جملةِ أهدافٍ مترابطة، متضامنة في غاياتها العليا، وفي جملتها إشاعة وترسيخ قيم العقل والتسامح والاجتهاد وروح التجديد، وقيم السِّلم والحوار والانفتاح على الغير، ونبذ التعصّب، وتحرّي النسبية في التكفير... أي مجمل القيم التي أنتجت اللحظات المجيدة والمشرقة والحضارية في التراث العربي ـ الإسلامي، ومكّنت حضارة الإسلام من أن تتبوّأ الصدارة، بل مكّنتها من الصيرورة حضارةً كونية. أما وسائل العمل المطلوبة لتحقيق هذه الأهداف فمتعددة، تعليمية ـ تربوية، وثقافية، ودينية، وإعلامية، تتضافر هذه الأدوات والمؤسسات كافة للنهوض بإنجازها في نطاق خِطّة عمل كاملة ومدروسة، وتشارك فيها ـ شراكةً كاملة ـ الدولةُ والمجتمع المدني على السواء.

يتطلب حصار ثقافة التكفير، ابتداءً، ثم تصفية وجودها ثانياً، عملاً ثقافياً طويل المدى والنَّفَس. يبدأ الجَهد المبذول، في هذا النطاق، من البرامج التربوية والتعليمية في المدارس (الابتدائية والثانوية)، وخاصة في المواد الدينية والتاريخية التي يتأهل بها وعيُ الناشئة. لا مهْرب من إقرار سياسةٍ تعليمية تقوم على مبدإ التربية على قيم التسامح، والعقل، والتفكير الحرّ، وعدم تقديس نصوص القدامى أو رَفْعها من مرتبة الرأي إلى مرتبة النصّ الديني المُلْزِم، ونبذ التعصب، واحترام الرأي الآخر ومواجهته بالحوار والحجة، ونبذ العنف بما فيه العنف اللفظي. ولا بدّ من أن تجد هذه المنظومة من القيم مكانها في البرامج الدراسية المقررة في المدارس والجامعات، من أجل أن تتشبّع بها الأجيال الجديدة والقادمة، وتتحلى بها في التفكير والسلوك. ولا بدّ، في الوقت عينِه، من أن يُصَار إلى إصلاح منظومة تكوين المعلمين والأساتذة، وتمكين المكوِّنين فيها من التأهيل العلمي والتربوي الحديث والرصين لتأدية أدوارهم التعليمية على النحو الأمثل، وبما يخدم أهداف برنامج إعادة تربية الناشئة على القيم الآنف ذكرها. إن المدرسة هي المعمل الذي يُصْنَع فيه المواطنون، وعلينا أن نقرّر أيَّ نوع من المواطنين نريد لمجتمعاتنا: هل نريد مواطنين إيجابيين متأهلين علمياً يخدمون مجتمعهم والدولة، ويحرصون على رفعتهما وأمنهما، أم مواطنين يطلّقون شعبهم ودولتهم

ويمتشقون في وجههما السلاح باسم الكفر والإيمان؟ وفي ضوء هذا السؤال يتقرر أيُّ نوع من التعليم والتأهيل نحتاج إليه.

وليس يَسَع البرنامج التعليمي وحده أن ينجز هذه المهمة الكبيرة من التربية على قيم العقل والحوار والتسامح، وإنما ينبغي استكمال الاعتناء بهذه البذرة الطيبة من طريق إطلاق برنامج ثقافي تنويري شامل في المجتمع يرسّخ تلك البذور، ويتعهّدها بالرعاية والصيانة والإنماء، من خلال إشاعة ثقافةٍ تنويرية تصحِّح النظرة إلى الإسلام وتعاليمه، وتميط اللثام عن مقاصده الكبرى وقيمه العليا، وتُوطِّن قيم الفكر الحديث في الوعي العربي على النحو الذي ينخرط فيه المواطن العربي في العالم المعاصر، ويتشبّع فيه بقيمه الكونية: العقل والحرية والإبداع. ومن النافل القول إن المثقفين: مفكرين وباحثين وأدباء ومبدعين؛ هُم مَن يَقَع على عواتقهم أن ينهضوا بأداء هذا الدور، وإنجاز هذا المشروع الثقافي التنويري، لأنهم حَمَلَةُ الأفكار ومنتجوها. لكن ضمان نجاحهم في أدائه يتوقف على ما يمكن للدولة أن تقدّمه لهم من أسباب مادية ومعنوية مساعدة على النجاح وحسن الأداء. والأسباب هذه ليست كناية عن الموارد المادية، التي لا غنًى عنها للنجاح في الأداء، من بُنى تحتية ثقافية وتشريعات وقوانين مناسبة (في ميدان الثقافة)، وإنما هي ـ أيضاً ـ مساحة الحرية التي توفرها الدولة للفاعلين الثقافيين لممارسة أدوارهم. وهذه مسألة نشدّد عليها هنا، كثيراً، لأن هذه المساحة تكاد تكون في حكم الغائب من فرط ضِيقها في الأعمّ الأغلب من البلدان العربية! إن الثقافة هي الجبهة الحقيقية لإلحاق الهزيمة بعقل التكفير، وعلى الدولة ـ قبل غيرها ـ أن تدرك ذلك، وأن تَبْنِيَ على الشيء مقتضاه.

ـ ٣ ـ

لعلماء الدين، أيضاً، دور في هذه المعركة ضد التكفير. وهو يبدأ من التكوين في المدارس الدينية ـ في البلدان العربية التي فيها هذا النوع من المدارس ـ إلى التأهيل في الجامعات الخاصة بالعلوم الشرعية، إلى خطب الجمعة والفتاوى والتأليف في الموضوعات الدينية، ناهيك بالمجلات والدوريات التي تشرف عليها وزارات الأوقاف ودور الإفتاء والمجالس والهيئات العلمية الدينية. وغنيٌّ عن البيان أن فئة علماء الدين من أكثر الفئات تضرُّراً من صعود حركات التكفير، ليس فقط لأن هذه الحركات تحرِّض عليها وتشنّع، وتكفّر رجالاتها وتستهدفهم (= اغتيال رمضان البوطي في سورية مثلاً)، ولكن أيضاً لأن جماعات التكفير تزاحم علماء الدين على دورها الديني، التربوي والتثقيفي، وتحاول أن تصادر رأس المال الديني منها. على أن قيام فئة علماء الدين بهذا الدور، على النحو الأمثل الذي يشل فاعلية خطاب التكفير في المجتمع، رهنٌ ـ هو نفسُه ـ بمدى النجاح في إعادة تأهيل هذه الفئة علمياً، من خلال إعادة تأهيل مؤسساتها التعليمية والعلمية، من مدارس وجامعات ومجالس علمية... إلخ، ذلك أن مستواها العلمي تدهور، في العقود الأخيرة، وبات أداؤها شاحباً وغيرَ قادر على جذب جماهير المؤمنين إلى صفّ الخطاب الديني الرسمي، بل

كان شحوبُه وعجزُه من الأسباب التي مكَّنت للتيارات السياسية الإسلامية («الإخوانية» والسلفية و«الجهادية»...)، ووفَّرت لها فرص الصعود والفُشوّ. وما أغنانا عن الحاجة إلى القول إن انحصار الخطاب الديني الرسمي في أطره ومناهجه التقليدية يقف حائلاً دون قدرته على صدّ الغُلاة في الدين، وإشباع حاجات جمهور المؤمنين الفكرية. وما لم تَجْرِ إعادةُ نظرٍ شاملة في طرائق التفكير ومناهجِه، لدى علماء الدين، وفي كيفية تكوين الأجيال الجديدة منهم، وما يقترن بهذا التكوين من فتح وعيها على آفاق المعرفة الإنسانية المعاصرة، فإن دور هذه الفئة سيؤول إلى الزوال لا محالة، وستحتل مكانتها تياراتُ الإسلام الحزبي التي تعرف كيف تخاطب ضائقة الناس ومظلوميتهم.

ـ ٤ ـ

وأخيراً، لفئة الإعلاميين والصَّحفيين دورٌ كبيرُ التأثير في التدليل على خطورة ظاهرة التكفير، والتنبيه إلى سُبُل مواجهتها. غير أن اتصالهم اليومي بمصادر المعلومات، وقدرتهم الفنية على توظيفها في إنتاج مادة صحفية أو إعلامية تثقيفية، لا يكفيان ـ على أهميتهما ـ لإحداث التأثير الكبير في الرأي العام، إنْ لم يقترن ذلك بإفساح مساحةٍ معتَبَرة، في المنابر الصحفية والإعلامية، للمادة الفكرية التي يقدّمها باحثون مختصّون في الدراسات الإسلامية، وتاريخ الفكر، وعلم الاجتماع الديني، وعلم الأديان المقارن، وسوى هذه من التخصصات، من خلال برامجَ حوارية، أو مقابلات، أو ندوات وحلقات نقاشية. ومع أن ذلك يحدث في صحف ومحطات تلفزية عديدة، إلا أن الأغلب على المستَكْتَبين للكتابة في الصحف، والمستَضَافين في البرامج التلفزية، أنهم ينتمون إلى فئة «الخبراء» في الحركات الإسلامية. وهؤلاء ـ مع كل الاحترام لمساهماتهم ـ لا يعرفون، في معظمهم، المقدمات الفقهية والفكرية للخطابات الإسلامية المعاصرة، ومرجعياتها القديمة في أصول الفقه، وعلم الكلام، وفقه السياسة الشرعية، الأمر الذي يحرم الجمهور من فرصة التعرّف إلى الظاهرة المبحوثة من خلال معرفة ما تسوِّغ به نفسها دينياً. وليس معنى ذلك أن على وسائل الصحافة والإعلام أن تُقْلع عن استكتاب «الخبراء» واستضافتهم، وإنما أن تفسح، إلى جانبهم، مساحةً لأهل العلم بتاريخ الإسلام الديني والفكري، قصد تحقيق التوازن المطلوب في المادة الإعلامية المقدَّمة إلى الجمهور، وقصد تمكين الخطاب الفكري من الوصول إلى أوسع فئات الشعب عبر الحامل الثقافي الأهمّ في عصرنا، والأخطر تأثيراً: الإعلام.

❊ ❊ ❊

إن أيّ استراتيجيا ثقافية لمواجهة التكفير، وإبطال مفعوله في وعي فئات عريضة من المجتمع، لن تنفع مثقالَ ذرَّةٍ من النفع بوجود مَن يغذّي أسبابه: قَصَدَ ذلك أم لم يقصده؛ إذ لا بد من أن تتوقف مياه الحنفية التي منها يرتوي فكر التكفير ومؤسساته وجماعاته، حتى لا يجد من الموارد ما به يتغذى وينمو ويستشري كالورم في جسم الاجتماع العربي. ونحن نعني بهذه الحنفية موردَيْن اثنَيْن:

المورد التعليمي، والمورد المالي ـ السياسي، وهُمَا اليوم عماد جماعات التكفير ومبدأ استمرارها وظهورها على غيرها من الجماعات الاجتماعية.

١ ـ أُنفِقت أموال طائلة، وما زالت تُنْفَق من غير حساب، على مدارس التعليم الديني وعلى المراكز «العلمية» الدينية في بعض البلدان العربية لغرض تكوين الناشئة على «الأصول» الإسلامية «الصحيحة» التي لا شوْب فيها. أُنفِق نظيرُها على المؤسسات عينِها التي أُنشِئت في العالم الإسلامي، وفي المهاجر الأوروبية والأمريكية، قصد نشر الإسلام في أوساط الأجانب، وتربية أبناء المسلمين المهاجرين تربية دينية تحميهم من الذوبان في محيطهم الاجتماعي الحاضن وغير المسلم. ومعظم هذا الإنفاق، الذي قامت به الدولة والمنظمات الأهلية ذات اليسار والرخاء، أشرفت عليه «المؤسسة الدينية» التي لها الاعتبار الكبير في بعض تلك البلدان. وكانت النتيجة أن هذه المدارس خرّجت عشرات الآلاف، بل مئات الآلاف، من الشباب الذين أصبحوا في جملة جيش النَّقَمَة الرافضة لمجتمعاتهم ودولهم، بل الذين حمل الآلاف منهم السلاح في وجه الدولة والمجتمع باعتبارهما كافرَيْن!

ما الذي يمكن أن ننتظره من مدارس من هذا النوع لم يكن لها من رسالة سوى إعداد أجيال من الشباب مكوَّنة دينياً على أصول معيَّنة، منظوراً إليها بوصفها الأصول الوحيدة «الصحيحة» للدين؟!، وماذا لو كانت الثقافة الدينية التي تشرّبها مئات الآلاف من المتعلمين، في المدارس تلك، تقوم على تكفير مذاهب أخرى في الإسلام غير مذهبها، وتبيح لأتباعها محاربة البدع باليد، حتى وإن كانت أضرحة أنبياء ومقامات دينية مُبَجَّلَة لدى أتباع تلك المقامات، وتُحَرّض ضدّ حقّ النساء في التعليم والعمل والولاية، وتدعو إلى حرمانهن منه لأنه يجافي تعاليم الدين؟ وماذا لو كانت الثقافة تلك تَحضّ على الجهاد بحسبانه فرض عين، وتحدّد لذلك الجهاد وجوهاً تأخذ المخاطَبين به والمدعوين إليه إلى نقله إلى «دار الإسلام» نفسها، وتحويله إلى فتنة؟!، ثم ماذا إذا كانت «المعرفة» المُلَقّنة في تلك المدارس تقليدية ومُغْلَقة ونصّية جامدة، تعتمد استظهار النصوص، ورفْع الحديث النبويّ إلى مرتبة القرآن الكريم، ونصوص فقهاء بعينهم إلى مرتبة الحديث والقرآن، ورفض العقل والاجتهاد واستنكارهما، وتبديع التجديد والتأويل، وإبطال حجّية القياس، وتسفيه فقه المقاصد، وحسبان الوافد من خارج ثقافة الإسلام فاسداً وتكفير الآخذين به، أو المتهلين منه؟!

ما الذي يمكن أن ننتظره من تعليم ظلاميّ منغلق نظير هذا «التعليم الديني»، الذي تنفق عليه دولٌ عربيةٌ للمؤسسةِ الدينية الكلمةُ العُليا فيها، غير تخريج جحافل من المنغلقين المتعصّبين من الذين يتصوّرون أنفسهم رُسُلاً يحملون الهداية للعالمين، والذين لا يرون في الإسلام إلا السيوف، وجزّ الرؤوس، وبَقْر البطون، وسبْي النساء، وفرض الجزية على بني الوطن من غير المسلمين، ولا يتخيلون ـ لحظةً ـ أن الإسلام يمكن أن يعنيَ شيئاً آخر غير ذلك مثلما يعنيه عند غيرهم من المسلمين؟!. إن هذه المدارس مصانع للتفكير: تصنّع وتنتج الغُلاة من المكفِّرة المتطرفين، وتهيّئهم ـ حتى إن لم تقصد ـ ليصبحوا جيشاً من الأطر والقواعد للجماعات المسلّحة تتزوّد به وقوداً

لحروب «الفتح» التي تخوضها في ديار المسلمين! لقد نبّهت أحداث ١١ أيلول/سبتمبر ٢٠٠١ إلى خطورة هذا المورد في إنتاج التطرف وتغذيته. ولقد وُجِّهت أصابع الاتهام إلى ذلك «التعليم»، وطُلِب إصلاحُه لئلا يستفحل الأمر على الجميع، لكن دار لقمان بقيت على حالها، وها إنّ من وفّروا أسباب إنتاج ثقافة التكفير يعانون نتائج ذلك على مجتمعاتهم ودولهم!.

٢ ـ ولا يقلّ المورد المالي ـ السياسي للتفكير خطراً عن فعل المورد التعليمي ـ التكويني؛ فهو من الأخير بمنزلة الحامل الذي ينقل خطره من القوة إلى الفعل (= بلغة أرسطو)، وخاصةً حينما يزوّد فعلَه بالهدف السياسي، ويمكّن له من الأسباب ما به يصير فعلاً ذا أثرٍ مادي. وهنا علينا أن نعترف أن أموالاً كثيرة أُنفقت، منذ حرب أفغانستان في سنوات الثمانينيات، دعماً وتمويلاً لجماعات مسلّحة تحت عنوان الجهاد. وإذا كان الذين أنفقوا تلك الأموال، ووفّروا المساعدات اللوجيستية لِـ «المجاهدين»، أرادوا الجهاد موضعيّاً وحصريّاً في مواجهة العدو الشيوعي السوفياتي وجيشه في أفغانستان (أو في الشيشان بعد ذلك)، أو العدو الشيوعي الصربي في البوسنة والهرسك، فإن الذين تلقوا الدعم منهم ـ سلاحاً ومالاً وتسهيلات وغطاءً سياسياً ـ لم يكتفوا بالعمل تحت سقف أهداف المتموّلين، وفي نطاق جدول أعمالهم السياسي، وإنما ساروا في جدول أعمالهم الخاص، فضربوا في عمق بلاد أصدقائهم لينقلوا ساحة المعركة إلى بلدانهم التي موّلتْهم أنظمتُها وسلّحتْهُم!.

ومع أن بعض السياسة العربية المسخِّرة للجماعات «الجهادية» المتطرفة لُدِغَت من جُحر تلك الجماعات مرةً ومرتيْن وعشراً، منذ النصف الأول من تسعينيات القرن العشرين الماضي، وأجبرت على فتح حروبٍ أمنية مستمرة مع شبكاتها وخلاياها ـ النائمة واليقظة ـ إلا أنها لم تتّعِظ بدروس التجربة المُرّة من المحالفة مع التنظيمات والجماعات المسلّحة تلك؛ إذْ ما لبث وهْمُ ترويضها وتسخيرها أن تجدَّد مرةً أخرى، في امتداد سياسات تصفية الحساب مع غرماء آخرين، فسارعت إلى تكرار مشهد الحضانة والتمويل والتسليح والتغطية السياسية لفرق الموت، ظنّاً أن مفاعيل عملياتها لن تبرح مسارح المواجهة في البلدان التي حُددّتْ لها هدفاً «وحيداً» لِـ «الجهاد»!. ولكن الذي نراه، وتوقعناه منذ أعوام ثلاثة، أن حساب الحقل والبيدر لم يَقُم على التناسب؛ فها هي قوى الدعم المالي ـ السياسي تكتشف متأخرةً أنها أخطأتِ التقدير، وفتحت على نفسها الأبواب عينَها التي فُتحت على خصومها!. لقد انطلق العفريت من قمقمه، ولن يكون في وسع طائرات أمريكا وأخواتها أن تعيده إلى حيث كان...

يمكن للمرء أن يروِّض كلباً يحرسه، ويردّ عنه غائلة الخصوم، لكن جماعات التكفير ليست من جنسٍ من يمكن ترويضُه على هذا النحو؛ فليس من وفاءٍ لديها لمن يمدّ لها يد العون، لأنها وفيّة لما تؤمن به، وما تسعى فيه فحسب. وحين تتمكّن، تلدغ اليد التي أطعمتها. إن تحالُف الضرورة، القائم على الغشّ المتبادل، لا ينتهي إلا إلى واحدةٍ من نتيجتين: انقلاب الداعم على المدعوم، بعد انقضاء الحاجة إليه، أو انقلاب الثاني على الأوّل بعد استيفائه الغرض من محالفته. ماذا يحدث اليوم غير هذا؟!

إن التغذية المالية والسياسية لقوى التكفير فصل خطير من فصول السياسة العربية المعاصرة، بل لعله أخطرُ فصولها جميعاً، وأكثرُها دمويةً ودراماتيكية؛ إذْ يكفي أنه قاد إلى تخريب أوطان، وتمزيق أواصر، وإنشاب فتنٍ وحروب أهلية في جسم المجتمع والدولة، وإطلاق قوى الموت في يوميات الناس!. وما لم تتوقف هذه السياسة الخرقاء، وتُطْوى صفحتُها إلى الأبد، ويتوقف معها إنتاج ثقافة التكفير في المدارس، فلن تتوقف معاناة هذه البلدان العربية مع ظاهرةٍ تذكِّرها بأسوأ ما في ماضيها؛ والأنكى: تَعِدُها بما هو أسوأ ممّا كان سيّئاً في ذلك الماضي!، ولا حول ولا قوة إلّا بالله.

فهـرس

- ب -

- ت -

- ث -

- ج -

- ح -